

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES

DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MATHEUS ARTHUR GADELHA COSTA

A TEORIA DA REPRESENTAÇÃO DE ARTHUR SCHOPENHAUER:

Estética e fisiologia como duas formas contrapostas de conhecimento

JOÃO PESSOA

2014

MATHEUS ARTHUR GADELHA COSTA

A TEORIA DA REPRESENTAÇÃO DE ARTHUR SCHOPENHAUER:

Estética e fisiologia como duas formas contrapostas de conhecimento

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação do curso de filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como pré-requisito para obtenção do grau de mestre, sob orientação do Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevêdo.

JOÃO PESSOA

2014

MATHEUS ARTHUR GADELHA COSTA

A TEORIA DA REPRESENTAÇÃO DE ARTHUR SCHOPENHAUER:

Estética e fisiologia como duas formas contrapostas de conhecimento

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação do curso de filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como pré-requisito para obtenção do grau de mestre.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevêdo (orientador)

Prof. Dr. Sérgio Persch

Prof. Dr. Roberto Sávio Rosa

“There is something in us that can be without us, and will be after us, though indeed it hath no history of what it was before us, and cannot tell how it entered into us.”

- Sir Thomas Browne

RESUMO

Em sua obra magna, O Mundo como Vontade e como Representação, Arthur Schopenhauer elabora sua Teoria da Representação como subdividida em duas considerações contrapostas: a representação que segue o fio condutor do princípio de razão, e aquela que independe deste princípio. Na perspectiva dessa divisão, o filósofo apresenta seu conceito de conhecimento, que da mesma maneira será subdividido em duas experiências completamente diferentes. É na explanação dos elementos constitutivos dessas duas concepções contrapostas de conhecimento que Schopenhauer se propôs a apresentar o significado do Mundo como Representação. Dessa maneira, nosso trabalho tem como objetivo principal apresentar a tensão inerente a essas duas concepções de conhecimento, e explorar por essa via os limites do conhecimento em geral. Como intenção metodológica, optamos por dividir a presente dissertação em três partes. A primeira corresponde ao momento da fundamentação do conceito de representação na perspectiva de uma epistemologia, onde tivemos o objetivo de apresentar o extenso arcabouço conceitual da teoria da representação de Schopenhauer. Na segunda parte adentramos na primeira concepção de conhecimento para o filósofo, onde exploramos os atributos característicos e os limites dessa concepção. Na terceira parte nos detivemos na segunda concepção de conhecimento, onde Schopenhauer tem como objetivo ultrapassar os limiares da primeira e apresentar uma forma de conhecimento inteiramente intuitiva e livre das amarras de uma racionalidade meramente instrumental.

Palavras-chave: Representação, Vontade, Conhecimento, Estética.

ABSTRACT

In his major work, *The World as Will and Representation*, Schopenhauer elaborates his Representation Theory subdivided into two counterposed considerations: the representation that follows the guide line of the principle of sufficient reason, and that which depends of this principle. In the perspective of this division, the philosopher presents his concept of knowledge, that in the same manner will be subdivided into two completely different experiences. It is in the explanation of the constitutive elements of these two counterposed conceptions of knowledge that Schopenhauer proposed himself to present significance of the World as Representation. In this manner, our work has as its main objective to show the inherent tension present between these two conceptions of knowledge, and in this way explore the limits of knowledge in general. As a methodological intention, we choose to divide the present dissertation in three parts. The first correspond to the fundamentation moment of the representation concept in an epistemological perspective, where we had the objective of show the extensive conceptual structure of Schopenhauer's theory of representation. In the second part we entered in the philosopher's first conception of knowledge, where we explored this conception's characteristic attributes and limits. In the third part we concentrated ourselves in the second knowledge conception, where Schopenhauer has as objective surpass the boundaries of the first and present an entirely intuitive form of knowledge, free from the ties of a merely instrumental rationality.

Key-words: Representation, Knowledge, Will, Aesthetics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	05
-------------------------	----

PRIMEIRA PARTE: os fundamentos e o significado geral do mundo como representação	11
---	----

Capítulo 1 – Schopenhauer e Kant

1.1 Schopenhauer no contexto do Idealismo Alemão.....	12
1.2 O legado kantiano: a crítica à filosofia do mentor.....	15
1.2.1 Os méritos da filosofia crítica.....	16
1.2.2 As falhas da doutrina kantiana.....	20

Capítulo 2 – os fundamentos da teoria da representação

2.1 A tese de doutorado e os princípios de uma epistemologia fisiológica.....	29
2.1.1 As representações intuitivas: o núcleo da teoria da percepção.....	36
2.1.2 As representações abstratas.....	47
2.1.3 As representações formais.....	54
2.1.4 As representações enquanto motivos.....	56

SEGUNDA PARTE: a doutrina da vontade e o conceito de conhecimento	61
--	----

Capítulo 3 – o mundo como vontade

3.1 O ponto de partida do segundo livro: a indagação pelo conteúdo das representações intuitivas.....	62
--	----

3.2	Do conceito de corpo ao conceito de vontade.....	66
3.3	O argumento por analogia: a vontade como o em si do mundo como representação.....	74
3.4	As forças naturais.....	79

Capítulo 4 – o conhecimento

4.1	A genealogia do conhecimento.....	83
4.2	O conhecimento científico e seus limites.....	95

TERCEIRA PARTE: a doutrina estética.....105

Capítulo 5 – a segunda consideração sobre a teoria da representação

5.1	A estética como forma de conhecimento: a pedra-de-toque do edifício metafísico.....	106
5.2	A doutrina das Ideias.....	113

Capítulo 6 – a experiência estética como forma de conhecimento

6.1	A correção entre o sujeito e o objeto do conhecimento.....	123
6.2	O <i>pricipium individuationis</i> : a dimensão da individualidade.....	129
6.3	O puro sujeito do conhecimento: o gênio e a fruição estética.....	138

CONCLUSÃO.....150

REFERÊNCIAS.....157

INTRODUÇÃO

Arthur Schopenhauer é visto tradicionalmente na história da filosofia como um filósofo cujo esforço intelectual estruturou-se na conhecida concepção pessimista de mundo. Concepção que atinge seu ápice na constatação da vida como mero sofrimento, como um esforço sem sentido e sem fundamento – o que certamente contribuiu muito para a classificação histórica do autor como um “irracionalista”.

Decerto tal consideração é verdadeira sobre alguns aspectos do pensamento de Schopenhauer, mas não só a ela sua filosofia deve ser resumida. Esta ainda possui uma detalhada teoria do conhecimento, onde este conceito é entendido como um produto que é essencialmente representação de um sujeito; uma estética na qual o autor se esforça em apresentar a arte como uma forma de conhecimento e de experiência de mundo que extravasa os limites da racionalidade em seu uso costumeiro; uma ética centrada na ideia da virtude como possibilidade de um indivíduo alçar-se por sobre sua condição naturalmente egocêntrica; e ainda uma doutrina da salvação, na qual são exploradas as figuras do santo, do místico, e do asceta como indivíduos sobre-humanos que superaram em suas próprias essências a dimensão da individuação, resultando dessa superação uma transformação absoluta de suas condutas.

As investigações detalhadas sobre essas doutrinas citadas terão seu lugar noutros escritos futuros. No presente trabalho nos deteremos exclusivamente à teoria do conhecimento de Schopenhauer, onde o filósofo primeiramente absorve vários elementos que ele considera como grandes achados da filosofia kantiana, mas, mais que isso, não se detém nessa mera absorção. Ele os reformula numa teoria sua extremamente peculiar, na qual o conhecimento é interpretado – antes de tudo – de maneira fisiológica, como a atividade e como o produto de uma estrutura física, estrutura esta que aparece como um médium entre o organismo animal e o mundo externo, como uma ferramenta que engendra representações e que surgiu – primeiramente nos animais, com o fim de garantir-lhes a sobrevivência no mundo externo para, posteriormente, atingir no homem um grau de sofisticação no qual este tem saber de si mesmo e da sua própria consciência.

Na primeira parte dessa doutrina – da maneira como Schopenhauer a apresenta no primeiro livro de *O Mundo como Vontade e como Representação* (1818) – o filósofo estabelece o arcabouço desse complexo processo denominado de “representação de um sujeito cognoscente”. A primeira tese com relação a essa doutrina congrega em si tanto um ponto de partida quanto uma conclusão: “o mundo é minha representação” – dirá Schopenhauer. Nesse primeiro momento essa representação é subdividida em representações intuitivas e representações abstratas.

Nessa divisão, as primeiras correspondem à sensação e à experiência que os indivíduos cognoscentes têm do mundo entendido como o conjunto de objetos que lhes são exteriores (sensação e experiência que, enquanto capacidades, são, para Schopenhauer, os atributos definidores dos animais em geral), e as segundas – as representações abstratas – são entendidas como uma dimensão peculiar somente ao homem: a dimensão infinita dos conceitos e das figuras abstratas – os elementos com os quais todo o mundo efetivo é transcrito numa estrutura completamente diferente, atemporal e destacada da efetividade, estrutura esta que é fundamento e linguagem da dimensão propriamente dita do pensamento e do conhecimento humanos, e de suas diversas aplicações.

Porém, quem é esse indivíduo que representa o mundo, e mais, o que é essa representação que lhe corresponde e que, numa certa medida, é “sua”? Schopenhauer diz que a representação é uma “ocorrência complexa no cérebro de um animal”, e diz ainda que conhecer é “sobretudo e essencialmente representar”. Não é uma incongruência então, interpretar que antes de tudo o ato de representar é um ato de conhecer, e este ato de conhecer é tornar algo inteligível para o indivíduo que representa. É nessa perspectiva que, para o filósofo, o indivíduo é um sujeito que conhece. A esse “conhecer” subjaz, todavia, uma estrutura mental vasta e uma fisiologia por demais complexa, e é com o propósito de explicar essa estrutura que Schopenhauer escreveu sua tese de doutorado, intitulada *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (1813), dedicada exclusivamente à exposição pormenorizada de todos os elementos constitutivos dessa natureza representativa presente no indivíduo enquanto sujeito cognoscente, então a tese de que “o mundo é minha representação” não é uma mera declaração, é arraigada numa teoria do conhecimento construída com o propósito de ser sua justificação e seu fundamento.

Diante de tal tese – que é apenas a conclusão ou o ponto mais elevado de uma teoria da representação – a primeira questão que emerge é pelo significado desse conceito. Representação (*Vorstellung*), “pôr diante de”, é “re-presentar” algo. O mundo é minha representação, mas não passa disso? Não é possível pensar que ele seja algo mais que isso? A resposta de Schopenhauer é afirmativa. Sob pena de evidente contradição, o fundamento da representação, seu tema ou motivo, por assim dizer – aquilo a que ela aponta ou referencia –, não pode ser ela mesma, logo, não pode estar contido entre seus próprios princípios e limites. O fundamento da representação necessariamente deve ser seu “outro”. Ela é a manifestação de algo que extravasa seus próprios limites: a máscara ou o véu daquilo que não é ela mesma – da mesma maneira que um ator se mascara a fim encarnar uma personagem, permanecendo, ele mesmo, desconhecido, envolto em mistério.

Mas que outro é esse da representação? A resposta é dada por Schopenhauer de maneira peremptória já no título da sua obra principal: o outro da representação é a Vontade. O mundo é, para o filósofo, polarizado entre essas duas dimensões. Schopenhauer diz que para além da vontade e da representação não há nada que possa ser para nós sequer pensável. Neste trabalho, adentraremos na exposição do conceito de vontade¹ de maneira comedida, a fim de principalmente fundamentar a ulterior discussão sobre a natureza primordial do conhecimento que, em sua gênese, é indissociável da doutrina da vontade – a qual Schopenhauer apresenta primeiramente no segundo livro de sua obra magna.

O conhecimento surge antes de tudo como a função fisiológica exclusiva dos animais (Schopenhauer dirá, inclusive, que nada define melhor animal que “aquele que conhece”), então para entendermos a necessidade desse surgimento é necessário antes que explanemos o substrato metafísico no qual ele é arraigado, isto é, o conceito de vontade como o princípio metafísico a se desdobrar em todos os fenômenos do mundo. Todavia, aqui não será nossa intenção ingressar na empreitada de investigar todos os problemas envolvidos na apresentação

¹ Schopenhauer primeiramente identifica seu conceito de vontade com a coisa em si kantiana, para, posteriormente retificar essa identidade dizendo que a vontade tal qual se manifesta no homem é, na verdade, tão-somente o nível mais aperfeiçoado da representação, portanto, um conceito-chave para vislumbrar o em si do mundo, mas não para apreendê-lo efetivamente na perspectiva de um conhecimento científico ou representativo. Ademais, a vontade é ainda considerada em uma analogia para com a matéria, na qual esta representaria a visibilidade direta daquela no mundo efetivo. Abordaremos alguns desses problemas na segunda parte desse trabalho, mas, como dito, não nos aprofundaremos na perspectiva de apresentar o imenso criticismo – por parte dos especialistas – que lhe corresponde.

desse conceito. Esgotar as interpretações clássicas propostas pelos vários estudiosos de Schopenhauer, bem como aventurarmo-nos numa interpretação pessoal nossa constituirá o objeto de um trabalho futuro.

Portanto, na presente pesquisa nos deteremos principalmente nas acepções dadas por Schopenhauer ao conceito de representação enquanto domínio no qual o conhecimento propriamente dito se faz efetivo. Na obra do filósofo esses dois conceitos são intimamente relacionados, então expor as diferentes perspectivas na qual o autor apresenta sua concepção de representação é, ao mesmo tempo, explanar concepções distintas de conhecimento. Essas concepções são apresentadas em duas considerações bastante diferentes já na obra principal, são elas: a representação submetida ao princípio de razão, denominada pelo autor como o objeto da experiência e da ciência, e a representação independente de semelhante princípio, isto é, a representação como objeto da arte entendida como uma forma de conhecimento *toto genere* diferente do conhecimento científico e do uso ordinário do intelecto no cotidiano.

O que une essas duas considerações díspares de representação num sentido onde o conceito pode ter um significado único é precisamente a concepção primordial de conhecimento, isto é, sua gênese arraigada na doutrina da vontade. Veremos nos capítulos adequados a argumentação de Schopenhauer para o fato de, como dissemos acima, conhecer ser essencialmente representar. Dessa maneira, o presente trabalho terá três momentos principais que visam a centrar a discussão nos pontos que consideramos mais pertinentes para se investigar o conceito de conhecimento no cerne da teoria da representação do filósofo.

Em primeiro lugar, exploraremos a exposição propriamente sistemática da teoria da representação presente principalmente no primeiro livro de *O Mundo como Vontade e como Representação*, e em *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, e isso com o objetivo de apresentar as bases teóricas sobre as quais Schopenhauer constrói sua concepção de representação, e o significado geral desse conceito como uma construção essencialmente subjetiva. Nos momentos onde julgamos necessário, apresentamos também trechos de capítulos do segundo volume de *O Mundo* (1844), frequentemente denominado por especialistas de *Suplementos*.

A segunda parte do trabalho é dedicada inteiramente à tarefa de explicar a origem do conceito de conhecimento, origem essa que Schopenhauer identifica na sua doutrina da vontade, onde o conhecimento é primariamente apresentado como uma função ou instrumento característico da manifestação dessa vontade nos organismos animais. Dessa maneira mostraremos que essencialmente o conhecimento é uma ferramenta servil, isto é, um instrumento utilizado pela vontade na forma que esta assumiu nos animais. Esse servilismo se apresenta como o “baixo fundamental” até mesmo das formas mais elevadas do conhecimento humano, as ciências, que devem a esse caráter original a sua incapacidade em apresentar um saber que não seja meramente fenomênico, isto é, restrito ao mundo como representação.

Na terceira parte nos debruçamos sobre a proposta de Schopenhauer de uma estética que se possa apresentar como uma forma de acesso privilegiada à experiência do mundo como representação. A estética é, por um lado, a capacidade inerente a todos os indivíduos de “se esquecerem de si mesmos” e de suas subjetividades e de “se perderem” na fruição das obras de arte – ou até mesmo na mera contemplação estética da natureza e do mundo – e, por outro lado, é a capacidade de acessar a existência de uma maneira absolutamente peculiar, capacidade esta que, em alguns indivíduos superdotados em matéria de intelecto, é de tal maneira potencializada que o que resulta disso é a criação de obras de arte – que serão entendidas por Schopenhauer como os veículos eficazes na expressão dos arquétipos mesmos do mundo como representação, ou seja, serão entendidas também como produções mais que legítimas da faculdade do conhecimento.

Dessa maneira, nos momentos pertinentes apresentaremos a argumentação que Schopenhauer usa para de fato considerar a experiência estética como uma forma de conhecimento inteiramente nova e sustentável a partir de si mesma.

Nota sobre as traduções das citações de obras em língua estrangeira

A maioria das obras em língua estrangeira utilizadas neste trabalho são de comentadores e especialistas de Schopenhauer ingleses ou norte-americanos. Todas as traduções das citações são de minha autoria e inteira responsabilidade, no entanto, as citações são acompanhadas da referência aos textos originais caso o leitor questione algum termo ou expressão traduzidos.

PRIMEIRA PARTE: os fundamentos e o significado geral do mundo como representação

O propósito principal aqui será o de adentrar nos pormenores da teoria do conhecimento do autor, a fim de, sobretudo, explaná-la como, por um lado, fortemente influenciada por ideias provindas da fisiologia e das ciências em geral, e, por outro, como uma teoria tributária e (em alguns aspectos cruciais) expansiva da epistemologia kantiana.

Primeiramente explanaremos a relação problemática entre Schopenhauer e Kant – relação na qual Schopenhauer abandona muitos conceitos kantianos a fim de elaborar sua própria doutrina –, e o uso peculiar que nosso filósofo faz de alguns dos principais conceitos e estruturas da filosofia de Kant a fim de partir de um arcabouço conceitual que, a seu ver, já estava consolidado no primeiro quarto do século XIX como uma estrutura filosófica profícua – embora problemática.

Num segundo momento apresentaremos a primeira concepção de representação para Schopenhauer, condensada naquilo que o mesmo denomina de “primeira consideração do mundo como representação”, consideração esta elaborada no primeiro livro do primeiro volume de *O Mundo como Vontade e como Representação* (1818), mas a ter também como arcabouço essencial pressuposto o texto de *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (1813). Explanaremos também as quatro classes de representações que compõem essa primeira consideração sobre a representação, a fim de abriremos o caminho para a segunda parte, onde apresentaremos o conceito de conhecimento restrito a essas classes, ou seja, o conceito de conhecimento que “segue o fio condutor do princípio de razão suficiente”.

Capítulo 1 – Schopenhauer e Kant

1.1 Schopenhauer no contexto do Idealismo Alemão

É possível afirmar sem o menor risco de se incorrer em erro e sem a menor sombra de dúvida que o surgimento da filosofia de Immanuel Kant ainda no final do século XVIII representou uma das maiores revoluções no pensamento ocidental em geral, e na filosofia alemã em particular, e isso não tanto pelo advento de doutrinas, temas, e motivos inteiramente novos, mas sim pelo impulso conciliador que levou Kant a congregar, em uma só doutrina, correntes filosóficas até então completamente antagônicas e inconciliáveis.

A virada kantiana, sob o nome de Filosofia Crítica, representou no contexto da filosofia moderna uma mudança revolucionária na maneira de se fazer filosofia. A *Crítica da Razão Pura* surge como um impulso enérgico na direção de uma investigação prioritária sobre o sujeito e sua maneira de conhecer e se relacionar com o mundo, prioritária porque o sujeito do conhecimento é o homem, e se não se investiga antes a estrutura que produz o conhecimento, a faculdade humana da razão, então não se pode ter pretensões a elaborar um conhecimento que desconhece suas próprias raízes. A Crítica, nessa perspectiva, é uma analítica minuciosa de todos os elementos constitutivos do conhecimento humano. No entanto, nessa priorização da subjetividade e da consciência como pontos de inflexão no desdobramento do pensamento filosófico, Kant não é pioneiro.

A primeira revolução neste sentido, o primeiro direcionamento da filosofia moderna em direção à priorização do sujeito como objeto do pensamento fora elaborada por Descartes. A originalidade da filosofia kantiana consiste, no entanto, no tratamento significativamente mais elaborado dos temas centrais da filosofia cartesiana, bem como na criação de uma estrutura metodologicamente conciliadora – como afirmamos acima – de correntes filosóficas opostas numa única doutrina que se realizou como crítica de todo o método e dos principais temas da filosofia precedente.

Desse modo, é sob a alcunha de “revolução copernicana” que a filosofia de Kant se consolidou no pensamento ocidental e se imortalizou como filosofia transcendental, tendo agora como força motriz e objetivo principal a investigação das faculdades intelectuais do “indivíduo homem que conhece”: o sujeito cognoscente. E isso a fim de determinar os limites do conhecimento, e evidenciar os critérios que devem ser observados na filosofia a fim de que suas criações intelectuais sejam válidas e profícuas como as das ciências naturais.

Na revolução copernicana de Kant o homem é posto como ponto central na construção do conhecimento, agente construtor, e não observador passivo do mundo, dos objetos, e dos fenômenos que aí se dão. Portanto, antes de partir para a empreitada do conhecimento do mundo, é mister que os investigadores aí envolvidos ao menos se proponham a investigar e analisar, isto é, a ‘criticar’ a faculdade que não só busca esse conhecimento, mas cria a própria necessidade humana por conhecimento: o intelecto, a faculdade da razão. Eis porque Kant escrevera uma *Crítica da Razão*.

De um empreendimento filosófico de semelhante magnitude era de se esperar – no cenário intelectual da época – uma fervilhante torrente de controvérsias, críticas, apologias, ataques, interpretações e más interpretações de todo tipo por parte de entusiastas da doutrina, discípulos, e críticos assumidos. Mas mais que isso, semelhante movimento filosófico é já o símbolo de um presente prenhe do futuro, o prenúncio de um novo momento no pensamento, e as consequências da exploração dos caminhos abertos por Kant, do trilhar desses caminhos pelos seus estudiosos, críticos, partidários e sucessores seriam graves, muito numerosas e culminariam – ao menos no cenário filosófico da época – no surgimento do Idealismo Alemão. Pode-se, nessa perspectiva – pergunta-se agora – , identificar Schopenhauer com esse movimento?

Por várias razões não é possível identificá-lo como filósofo Idealista por excelência, mas, do ponto de vista do momento histórico que se chamou de Idealismo Alemão, sem sombra de dúvidas o filósofo faz parte no sentido de compartilhar muitos dos problemas e questões nos quais os idealistas se detiveram. Como, por exemplo, o fato de ter como pano de fundo de sua filosofia o mesmo embate com questões de origem eminentemente kantianas, a saber, o estatuto da coisa em si, o que ela é? Como ela se relaciona com o plano que é posto como seu oposto: o fenômeno? O que é o fenômeno? Quais os aspectos e as capacidades da faculdade do conhecimento que são ativas na sua gênese ou elaboração? A essas questões – as quais se pode

atribuir também uma origem nas ciências do século XIX – Schopenhauer, da mesma maneira que seus oponentes idealistas, apresentou construções interpretativas e respostas próprias aos mesmos problemas sobre os quais os idealistas também se debruçavam.

O que o filósofo não compartilhava com aqueles era, primeiramente, o espírito otimista para com as capacidades da razão humana em geral. Em segundo lugar, também não era simpatizante para com o entusiasmo moral-político com o qual, sobretudo Fichte e Hegel concebiam tanto a filosofia e seu papel na sociedade como a ideia de filósofo. Em terceiro lugar, em boa parte de sua filosofia – e aqui é importante ressaltar: em boa parte, mas não na totalidade dela – Schopenhauer não só não compartilha do espírito otimista do tempo para com a razão – ainda kantiano –, mas é absolutamente contrário a ele. É pessimista e apresenta o mundo sob um aspecto no qual a salvação ou a realização da felicidade humana é quase impossível, ou, no mínimo, muito improvável para a esmagadora maioria dos seres humanos; e é, ainda, irracionalista no sentido de que a razão é destronada da sua posição hegemônica na constituição essencial do ser humano.

Apesar disso, é curioso o fenômeno de que embora Schopenhauer nutra uma profunda aversão aos três principais representantes do Idealismo Alemão (Fichte, Schelling, e Hegel, bem como a todos os idealistas menores, discípulos e sucessores destes) ele tenha por Kant uma verdadeira veneração.

Um quinto do primeiro volume de *O Mundo como Vontade e como Representação* é dedicado exclusivamente ao estudo pormenorizado de pontos cardeais da filosofia kantiana. Nesse estudo de dimensões razoáveis, Schopenhauer se dedica à análise de diversos conceitos e doutrinas específicas de Kant, e, conseqüentemente é aí que o filósofo delimita as fronteiras da sua relação com a estrutura de pensamento e com o arcabouço conceitual da filosofia do mentor. Isso a fim de, primeiramente (ao ver de Schopenhauer), “purgar a doutrina daquele de seus erros fundamentais”, e, como conseqüência disso, distanciar-se de Kant a fim de estruturar seu próprio pensamento e dar asas a sua própria filosofia. Partiremos agora à investigação desse estudo.

1.2 O legado kantiano: a crítica à filosofia do mentor

Os dois grandes filósofos que mais profundamente influenciaram tanto a gênese quanto os métodos da filosofia de Schopenhauer foram Immanuel Kant e Platão. Repetidamente em sua vida e em vários momentos diferentes o filósofo empenhou-se no estudo dos dois mentores, bem como na consideração minuciosa de suas doutrinas, e na comparação e aproximação entre elas com o intuito fundamental de interpretá-las e inseri-las como corpos fundamentais na sua metafísica e teoria do conhecimento.

É salutar dizer aqui que já no seu primeiro ano de dedicação exclusiva à filosofia (pois que nos dois primeiros anos na universidade de Göttingen Schopenhauer fora estudante de medicina), nosso filósofo recebe um significativo conselho de Schultze para deter-se no estudo das filosofias de Platão e Kant:

Seu primeiro professor de filosofia, Gottlob Ernst Schultze, um cético de formação kantiana, indicou-lhe as duas estrelas que deveria seguir: Platão e Kant. Schultze era um homem arguto e sábio que tinha o dom de contrapor ceticamente posicionamentos opostos. Em Platão, conforme ele ensinava, encontrávamos a velha metafísica autossuficiente; em Kant, do lado oposto, encontramos o temor de que esta ultrapasse os limites do conhecimento.²

Essa espécie de *dualismo* do qual derivam duas concepções completamente opostas de metafísica irá permear a obra de Schopenhauer inteira representando, inclusive, o pano de fundo metodológico sobre o qual o filósofo irá levar sobretudo a filosofia crítica de Kant às últimas consequências, à própria limitação da linguagem e da capacidade de explanação no que concerne aos pressupostos e elementos primários da faculdade do conhecimento.

No que concerne exclusivamente à influência sólida que teve de Kant em sua filosofia (a influência de Platão trataremos na terceira parte deste trabalho), Schopenhauer dedica no *Apêndice ao Mundo como Vontade e como Representação* uma série de críticas e considerações tanto no que concerne aos méritos e achados da filosofia de seu predecessor, como no que diz

² (SAFRANSKI, 2011, p. 198)

respeito – a seu ver – às falhas ou lacunas da doutrina kantiana. Primeiramente vamos apresentar aquilo que nosso filósofo considerava como conquistas eminentemente kantianas.

1.2.1 Os méritos da filosofia crítica

No primeiro momento do apêndice de *O Mundo*, são apresentados por Schopenhauer aqueles que ele considerava como os três méritos capitais da doutrina kantiana, por meio dos quais nosso filósofo entende que Kant imortalizou seu nome na história da filosofia. Mas, antes de tudo, no entanto, é bastante importante aqui ressaltar o fato de que já no começo desse escrito Schopenhauer deixa claro suas pretensões com essa investigação da filosofia kantiana:

O que intento neste apêndice à minha obra é, propriamente, apenas uma justificação da doutrina por mim nela exposta, visto que em muitos pontos não concorda com a filosofia kantiana, sim, até mesmo a contradiz. Uma discussão sobre isso é porém necessária, pois, manifestamente, minha linha de pensamento, por mais diferente que seja no seu conteúdo da kantiana, fica inteiramente sobre a influência dela, a pressupõe necessariamente, parte dela [...] ³

Dessa maneira, essa exposição se faz necessária aqui como prelúdio para se compreender a relação entre as filosofias dos dois filósofos, relação muitas vezes de complementariedade e sucessão (por parte de Schopenhauer, evidentemente), mas também muitas vezes de negação e afastamento. Mas, propriamente dizendo, o interesse de Schopenhauer para com a filosofia kantiana é utilizá-la numa perspectiva sua, que, a bem dizer, é o que a maioria dos filósofos fazem com a filosofia de seus predecessores.

Agora bem, comecemos pelos méritos, sumarizados por Schopenhauer em três grupos. Primeiramente, a divisão entre fenômeno e coisa em si, cujo postulado abriu portas para voltar à investigação filosófica para a análise do intelecto, doravante considerado como o médium entre o sujeito e o mundo exterior.

³ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 525)

Schopenhauer diz: “O maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o intelecto, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas.”⁴

Para Schopenhauer, John Locke, em seu Ensaio sobre o Entendimento Humano havia precedido Kant na direção correta da investigação, mas não o superou na completude da tarefa. Para Locke, os objetos ou as coisas são dotados de qualidades primárias (como a figura e a forma, o peso e o lugar que ocupam no espaço, e vários outros aspectos essenciais expostos e demonstrados pelas leis fundamentais da física e da mecânica clássicas), sendo estas essenciais aos objetos, isto é, pertencentes à sua natureza em si, e são também dotados de qualidades secundárias, tais quais as cores, a variedade de sons e cheiros, a rugosidade ou a maciez ao tato, e demais características existentes e relevantes somente se relacionadas à sensibilidade (aos órgãos) de um indivíduo humano, sendo, por isso, consideradas por Locke como secundárias e relativas.

Kant, no entanto, parte dessas considerações, mas avança significativamente ao considerar as chamadas qualidades primárias das coisas como, também, atributáveis ao intelecto humano, portanto, de existência relacionável a este, e não independente do sujeito que conhece, como queriam Locke e seus predecessores. Para Schopenhauer isso constitui um avanço por definitivamente restringir o intelecto humano ao fenômeno.

Porém, essa distinção lockeana, fácil de achar e que se circunscreve à superfície das coisas, foi por assim dizer apenas um prelúdio juvenil da kantiana. Esta, de fato, partindo de um ponto de vista incomparavelmente mais elevado, explana tudo aquilo que Locke havia admitido como *qualitates primarias*, ou seja, qualidades da coisa em si mesma, como igualmente pertencentes só ao fenômeno das coisas em nossa faculdade de apreensão, e isso precisamente porque as condições delas, espaço, tempo e causalidade, são conhecidas por nós *a priori*.⁵

O intelecto humano tem a ver agora somente com a aparência das coisas, isto é, com sua “realidade” parcial e incompleta, passageira e indeterminada. É importante para Schopenhauer interpretar o mérito kantiano dessa maneira porque já é sua convicção que a filosofia kantiana era

⁴ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526)

⁵ (Ibid., p. 526)

a expressão moderna alemã das verdades já manifestadas e estabelecidas pela filosofia platônica e a doutrina hindu do Véu de Maia. Eis como o filósofo se expressa:

Ora, se, na sua base, a separação, na maneira previamente explanada, efetuada por Kant entre fenômeno e coisa-em-si em muito superou em profundidade e clarividência tudo o que já existira, também foi infinitamente rica de consequências em seus resultados. Pois, descoberta com inteira autonomia e de maneira totalmente nova, ele apresentou aqui a mesma verdade, por um novo lado e um novo caminho, que já Platão incansavelmente repete e na maioria das vezes exprime em sua linguagem do seguinte modo: este mundo que aparece aos sentidos não possui nenhum verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir, ele é, e também não é; sua apreensão não é tanto um conhecimento mas uma ilusão. [...] – A mesma verdade, reapresentada de modo completamente outro, é também uma doutrina capital dos vedas e puranas, a saber, a doutrina de Maia, pela qual não se entende outra coisa senão aquilo que Kant nomeia o fenômeno em oposição a coisa-em-si: pois a obra de Maia é apresentada justamente como este mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, comparável à ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é, ou não é. – Kant, porém, não só expressou a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria, uma verdade demonstrada e incontestável.⁶

O segundo grande mérito de Kant, salutar para Schopenhauer na elaboração de sua própria doutrina, é relacionado ao primeiro e consiste no fato de Kant haver distinguido a experiência humana em fenômeno e coisa em si, ou seja, no que é experienciável e naquilo que não é. No plano do fenômeno tem-se, então, aquilo que é dado ao sujeito e à sua sensibilidade passiva (as impressões sensíveis), e aquilo que espontaneamente trabalha essas impressões a fim de moldá-las em algo inteligível: o entendimento. Desses dois polos emerge o mundo exterior, ou o mundo “real” da aparência; o mundo das leis concernentes ao espaço, ao tempo, e à causalidade; o mundo que funciona de maneira necessária e inexorável; o mundo que não admite exceções, em suma: o mundo físico, natural.

O que Schopenhauer ressalta como mérito nessa divisão é o fato de Kant, por não ter visto possibilidade de tornar a ideia de liberdade humana inteligível dentro do domínio da natureza (no qual tudo se dá de maneira necessária e conforme a leis intransigentes), ter alocado a dimensão moral da existência humana como fora do domínio da natureza, como relacionada à coisa em si, ao *noumenon* ao invés do fenômeno – no qual a liberdade não é possível.

⁶ (Ibid., p. 527, 528)

Kant, no entanto, não deduziu a coisa-em-si de modo correto [...], mas por meio de uma inconseqüência, pela qual teve de pagar com o sofrer de frequentes e irresistíveis ataques a essa parte capital de seu ensinamento. Ele não reconheceu diretamente na vontade a coisa-em-si; porém deu um passo grande e desbravador em direção a este conhecimento, na medida em que expôs a inegável significação moral da ação humana como completamente diferente, e não dependente, das leis do fenômeno, nem explanável segundo este, mas como algo que toca imediatamente a coisa-em-si. E eis aí o segundo ponto de vista capital em relação a seu mérito.⁷

Por fim, o terceiro mérito de Kant ou, mais precisamente, a terceira consequência advinda do estabelecimento das bases da filosofia transcendental com a KRV foi o que Schopenhauer concebe como a completa destituição da maneira escolástica de se pensar a filosofia. Ou seja, para Schopenhauer um estudioso da *Crítica* não é mais capaz de filosofar sobre conceitos que constituem a natureza subjetiva do intelecto (conceitos e elementos que são o fundamento da noção de fenômeno) como se fossem verdades absolutas, eternas, completamente objetivas, evidentes, e todas deduzidas a partir de leis básicas da lógica geral. Para ele, Kant

[...] mostrou que as leis a regerem com inexorável necessidade na existência, isto é, na experiência em geral, não devem ser usadas na dedução e explanação da EXISTÊNCIA MESMA, portanto a sua validade é apenas relativa, vale dizer, só começa depois que a existência, o mundo da experiência em geral já está posto e presente; que, em consequência, tais leis não podem ser nosso fio condutor quando passamos à explanação da existência do mundo e de nós mesmos. Todos os filósofos ocidentais anteriores tiveram a ilusão de que tais leis, segundo as quais os fenômenos estão conectados uns aos outros, e que eu compreendo – tempo, espaço, causalidade e inferência – sob a expressão princípio de razão, seriam leis absolutas e não condicionadas por simplesmente nada, *aeternae veritates*, o mundo mesmo existiria só em consequência e em conformidade com elas e, conseqüentemente, todo o enigma do mundo se deixaria resolver por meio de seu fio condutor.⁸

Então o que já expusemos acima, a grande virada kantiana (a revolução copernicana, utilizada por Kant como metáfora para ilustrar o significado de sua filosofia crítica), ou seja, a priorização da investigação da natureza do sujeito e do intelecto como o caminho seguro para se ter uma filosofia científica ao invés de meramente dogmática, essa mudança de direção na

⁷ (Ibid, p. 531)

⁸ (Ibid, p. 529)

filosofia é o que tornou – ao ver de Schopenhauer – a filosofia escolástica inadequada, infundada, e caduca diante das necessidades intelectuais de um tempo mais esclarecido.

1.2.2 As falhas da doutrina kantiana

Apresentados os méritos do mentor, Schopenhauer parte em seguida para a desconstrução do que ele considera como obscuridades, erros fundamentais, e defeitos na doutrina kantiana que impedem a correta assimilação de suas descobertas. O primeiro problema digno de menção concerne ao estatuto dado por Kant à metafísica nos *Prolegômenos*, no qual a metafísica é apresentada como:

[...] no tocante às *fontes* do conhecimento metafísico, elas não podem, já segundo o seu conceito, ser empíricas. Os seus princípios (a que pertencem não só os seus axiomas, mas também os seus conceitos fundamentais) nunca devem, pois, ser tirados da experiência. Portanto, não lhe serve de fundamento nem a experiência externa, nem a experiência interna, que constitui o fundamento da psicologia empírica. É, por conseguinte, conhecimento *a priori* ou de entendimento puro e de razão pura.⁹

Ora, Schopenhauer argumenta como vimos acima, que um dos grandes méritos de Kant consistiu precisamente na destituição do modo escolástico de se filosofar. No entanto, na definição tal qual se encontra nos *Prolegômenos* parece haver ainda um eco de escolasticismo, pois a fonte da metafísica não pode estar nem na experiência externa nem na interna. Eis como Schopenhauer expressa seu descontentamento sobre essa passagem:

Para fundamentação desta afirmação cardeal, todavia, nada é invocado senão o argumento etimológico da palavra metafísica. Em verdade, contudo, a coisa se passa assim: o mundo e nossa própria existência apresentam-se a nós, necessariamente, como um enigma; ora, sem mais, é admitido que a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo, mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele (pois este é o significado de ‘para além da possibilidade de toda experiência’); e que, daquela solução, teria de ser excluído tudo o que de alguma

⁹ (KANT, 2003, p. 23, 24)

maneira pudéssemos conhecer de modo IMEDIATO (pois este é o significado de experiência possível, tanto interna quanto externa).¹⁰

Há neste ponto, no entanto, uma controvérsia possível com relação a essa crítica. É possível interpretar que o que Kant quis dizer com a impossibilidade das fontes da metafísica – já pelo seu conceito – serem empíricas foi o fato de que a metafísica não deve de maneira alguma recorrer à experiência para fundamentar seus conceitos. Seu fundamento deve ser outro que não a experiência. Deve assentar nos princípios puros e *a priori* do funcionamento da faculdade do conhecimento. Já Schopenhauer, ao criticar essa passagem, parece se dirigir mais propriamente à ideia de origem de um conhecimento, e não ao fundamento metodológico deste – que, para Kant, no caso da metafísica, não poderia consistir no fato de ela se reportar à experiência.

De qualquer modo, a importância dessa crítica de Schopenhauer se deve mais ao fato de que nela está expresso de maneira sintética o conceito de metafísica do filósofo, e o que esse conceito representará para a totalidade de sua doutrina: metafísica entendida como o conjunto de princípios e de conceitos encadeados a fim de constituírem um código para decifrar o mundo entendido como um enigma ou um problema¹¹. Estabelecido isso, as críticas mais precisas e mais pertinentes de Schopenhauer vêm a seguir.

A primeira tem seu início na consideração do nosso filósofo sobre a *Estética Transcendental* de Kant, e consiste no fato deste não haver especificado o “conteúdo da percepção” – embora Schopenhauer considere essa parte da KRV tão genial que por si só seria suficiente para imortalizar o nome do mentor na história da filosofia: “A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL é uma obra tão extraordinariamente meritória, que, sozinha, teria bastado

¹⁰ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 537, 538)

¹¹ “Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efetuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores.” (Ibid., p, 538)

para eternizar o nome de Kant. Suas provas têm uma força de convicção tão plena que computo suas proposições entre as verdades incontestáveis [...].”¹².

O principal problema levantado por Schopenhauer tem suas raízes no fato de Kant definir a sensibilidade de maneira ambígua e de atribuir a esta a capacidade de receber representações e de nos dar objetos. Aqui é o primeiro ponto fundamental onde o conceito de sensibilidade dos dois filósofos irá diferir completamente¹³. Kant define esse conceito no primeiro parágrafo da Estética Transcendental como: “A capacidade para receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afectados pelos objectos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objectos e só ela nos fornece *intuições* [...]”¹⁴.

Em seguida, na introdução à Lógica Transcendental, essa mesma capacidade é considerada como “receptividade das impressões”¹⁵. Para Schopenhauer, no entanto, representações e impressões são coisas inteiramente diferentes, e é aí que o problema tem sua gênese. Eis como ele se expressa:

Após a detalhada discussão, na estética transcendental, sobre as FORMAS universais de toda intuição, seria de esperar recebermos algum esclarecimento sobre o CONTEÚDO delas, a maneira como a intuição EMPÍRICA chega à nossa consciência, e como nasce o nosso conhecimento de todo este mundo, tão real e importante para nós. Porém, quanto a isso, todo o ensinamento de Kant não contém propriamente nada senão a expressão vazia e tantas vezes repetida “o empírico da intuição é DADO de fora”.¹⁶

Sobre as impressões, Schopenhauer diz que:

[...] a impressão não passa de uma mera SENSACÃO no órgão dos sentidos, e só pela aplicação do ENTENDIMENTO (isto é, da lei de causalidade) e das formas da intuição do espaço e do tempo é que o nosso INTELECTO converte essa mera SENSACÃO em uma REPRESENTAÇÃO, que, doravante existe como OBJETO no espaço e no tempo e

¹² (Idib., p. 549)

¹³ Explanaremos esse conceito de maneira mais minuciosa na secção 2.1.1.

¹⁴ (KANT, 2001, p. 61)

¹⁵ (Ibid., p. 88)

¹⁶ (SCHOPENHAUER, p. 550, 551)

não pode ser distinguida deste último (o objeto), exceto se perguntarmos pela coisa-em-si; do contrário, é idêntica ao objeto.¹⁷

Neste ponto fica claro que o interesse de Schopenhauer nesse aspecto da teoria do conhecimento é inteiramente diferente do de Kant. O foco do primeiro ultrapassa o interesse kantiano – a saber, aquele de estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento. Dado o imenso número de conceitos que Kant expõe já no primeiro parágrafo de sua Estética, e a grande ambiguidade que tal profusão de conceitos gera, a proposta inicial de Schopenhauer é, na verdade, sintetizar a complexa maquinaria conceitual kantiana. Nessa perspectiva ele modifica os elementos da teoria do conhecimento kantiana que lhe parecem mais importantes, e os reinterpreta de acordo com o uso que deles quer fazer, a saber, a busca por estabelecer a origem física (ou antes, fisiológica) das intuições empíricas (ou percepções, ou representações intuitivas) na faculdade do conhecimento. Eis porque Schopenhauer diz que “da doutrina da estética transcendental não saberia descartar coisa alguma, apenas acrescentar.”¹⁸

A apropriação que o filósofo faz desses conceitos basilares da doutrina kantiana se faz ainda mais evidente quando ele se distancia de Kant por meio da definição que faz do entendimento, e com esse conceito temos a segunda grande crítica para com a doutrina do mentor. Para Schopenhauer, representação, objeto, intuição empírica e percepção são o mesmo. Já as impressões, como vimos acima, constituem para ele os dados empíricos, as afecções dos órgãos dos sentidos por meio dos quais um organismo é primeiramente dotado de dados para com estes construir a representação ou os objetos no espaço e no tempo.

O conceito de entendimento Kant o apresenta na segunda parte de sua Doutrina Transcendental dos Elementos como “a capacidade de produzir representações ou a espontaneidade do conhecimento.”¹⁹ Posteriormente o apresenta como “faculdade não sensível do conhecimento”²⁰, e ainda diz sobre isso que:

¹⁷ (Ibid., p. 551)

¹⁸ (Ibid., p. 550)

¹⁹ (KANT, 2001, p. 89)

²⁰ (KANT, 2001, p. 102)

O entendimento não é, pois, uma faculdade de intuição. Fora da intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos. Assim, o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo.²¹

Sobre este conceito Schopenhauer discordará veementemente. Em primeiro lugar, para ele não há uma cisão entre entendimento e sensibilidade sendo o primeiro a “parte formal da estrutura cognoscitiva” e a segunda “a parte material”. A sensibilidade sequer é uma faculdade do conhecimento, é apenas a mera abertura fisiológica do organismo a acontecimentos que lhe são externos. Em segundo lugar, o entendimento não é uma “faculdade dos conceitos” ou uma “faculdade do pensamento”, mas é – na ideia fisiológica que Schopenhauer faz da constituição do mundo como representação – a função do cérebro, a saber, a formatação material do mundo a partir da codificação e interpretação de dados brutos fornecidos pela sensibilidade. Da correlação entre a função do entendimento e os dados dos sentidos emergirão pela primeira vez as representações intuitivas como objetos preenchendo um espaço e se deslocando num tempo.²²

Então, para Schopenhauer a intuição não poderia nunca ser sensível, como é para Kant, mas sim *intelectual*, e com essa designação não está sendo proposta uma interpretação onde a intuição é o produto de um processo intelectual-transcendente, ou o resultado de uma apreensão imediata de algo que não passa pelos sentidos. O fato de a intuição ser intelectual significa somente que ela é um produto das atividades do intelecto (ou entendimento) e da sensibilidade, e um produto que emerge como resultado da união das funções dessas estruturas, e não como algo restrito a uma delas em específico.

Com base em seu conceito de entendimento, Schopenhauer rejeitará completamente as doze categorias que Kant atribui a essa faculdade. Conservará apenas a categoria da causalidade, e esta entendida, sobretudo como uma função fisiológica.²³

²¹ (KANT, 2001, p. 102)

²² Apresentaremos toda essa concepção de Schopenhauer sobre uma teoria do conhecimento fundamentada em bases fisiológicas (na qual sensibilidade e entendimento se mesclam na gênese do mundo como representação) no capítulo seguinte e nas suas várias secções concernentes às quatro classes de representações, onde essa discussão tem propriamente seu lugar adequado.

²³ Mais uma vez, explanaremos isso na secção 2.1.1.

Uma terceira crítica é aqui ainda pertinente e importante para definirmos de maneira adequada a relação entre as doutrinas dos dois filósofos: o conceito de coisa em si para Kant, e o modo como este o apresenta. Na crítica de Schopenhauer é evidente tanto o seu platonismo²⁴, quanto o tipo de idealismo que ele adotará nos desdobramentos da sua doutrina.

Estabeleci acima como o principal mérito de Kant o fato de ter distinguido o fenômeno da coisa em si, de ter explicado todo este mundo visível como fenômeno e, portanto, recusado às suas leis toda validade para além do fenômeno. Em todo caso, é notável que Kant não tenha deduzido aquela existência do fenômeno, meramente relativa, a partir de uma verdade tão simples, próxima, e inegável, a saber: “NENHUM OBJETO SEM SUJEITO”: para, já na raiz, expor que o objeto, visto que sempre existe apenas em relação ao sujeito, é dependente deste, por este condicionado e, em consequência, é mero fenômeno que não existe em si, incondicionalmente. Já Berkeley, em relação a cujo mérito Kant não é justo, fez daquela importante proposição a pedra de toque de sua filosofia e assim instituiu um monumento imortal para si, embora ele mesmo não tivesse extraído as consequências pertinentes daquela proposição e, assim, foi em parte incompreendido, em parte insuficientemente levado em consideração.²⁵

A menção a Berkeley já havia sido feita no primeiro parágrafo de *O Mundo*, onde Schopenhauer está a desdobrar o significado de uma das suas teses mais fundamentais, a saber, que “o mundo é minha representação.” Nessa perspectiva, o idealismo de Schopenhauer é, de certo modo, semelhante ao idealismo transcendental kantiano, mas extravasa os limites e o escopo deste, que era, na perspectiva da filosofia kantiana, um idealismo no que concerne à maneira de proceder diante do conhecimento, um idealismo, por assim dizer, epistêmico, que visava estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento humano – em oposição a uma noção de conhecimento que se propusesse a ser conhecimento das coisas em si. O idealismo de Schopenhauer, por outro lado, é um idealismo ontológico no sentido de que explicitamente se refere ao estatuto dado à existência dos objetos e do mundo, todavia, de maneira kantiana, deixando a coisa em si intocada.

A existência que Schopenhauer confere às coisas é uma existência para nós, relativa (“o mundo é minha representação”), ou seja, transcendental, uma existência ao mesmo tempo

²⁴ Iremos nos referir a esse platonismo em pormenores na terceira parte deste trabalho, onde apresentaremos a doutrina Estética de Schopenhauer, que é a parte da sua filosofia onde a influência de Platão é mais diretamente percebida.

²⁵ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 546)

subjetiva, pois depende da estrutura subjetiva da mente do sujeito cognoscente, e objetiva porque parte da existência de algo independente do sujeito cognoscente, e de certo modo, algo prévio a este, embora essa anterioridade não seja passível de ser explanada pelas limitações da nossa sensibilidade e da nossa faculdade do conhecimento em seu uso geral. Tal noção de existência e de idealismo Schopenhauer deve ao pensamento Dos Vedas e Puranas indianos. Eis como ele se expressa no começo de *O Mundo*:

Nova essa verdade não é. Ela já se encontrava nas considerações cétricas das quais partiu Descartes. Berkeley, no entanto, foi o primeiro que a expressou decididamente, e prestou assim um serviço imortal à filosofia, embora o restante de sua doutrina não possa sustentar-se. [...] – O quão cedo essa verdade fundamental foi conhecida pelos sábios da Índia, na medida em que aparece como o princípio básico da filosofia védica atribuída a VYASA, testemunha-o W. Jones no último de seus ensaios: *Sobre a filosofia dos Asiáticos; pesquisas Asiáticas, V.IV, p. 164: O dogma fundamental da escola védica consiste não em negar a existência da matéria, vale dizer, da solidez, impenetrabilidade e extensão (o que seria insensatez), mas em corrigir a noção popular dela e em afirmar que a matéria não possui essência alguma independente da percepção mental, visto que existência e perceptibilidade são termos intercambiáveis.*²⁶

Por ora isso é suficiente sobre a noção de idealismo para Schopenhauer. Voltemos agora à crítica do filósofo ao conceito de coisa em si de Kant. Já citamos anteriormente²⁷ o fato de Schopenhauer não concordar com a maneira como Kant apresenta seu conceito de coisa em si, e essa discordância terá sua importância no fato do filósofo apresentar – num primeiro momento – a coisa em si kantiana como a ser o seu conceito de Vontade. Eis como ele se expressa:

Kant fundamentou a pressuposição da coisa-em-si, embora encoberta por torções conceituais variadas, sobre uma conclusão conforme a lei de causalidade, a saber, que a intuição empírica, ou mais corretamente a SENSACÃO em nossos órgãos dos sentidos, da qual ela procede, tem de possuir uma causa externa. Entretanto, de acordo com sua própria e acertada descoberta, a lei de causalidade é por nós conhecida *a priori*, conseqüentemente uma função do nosso intelecto, portanto de origem SUBJETIVA.²⁸

²⁶ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 44)

²⁷ Conferir nota de número sete.

²⁸ (Ibid., p. 548)

Dessa maneira, o problema de Schopenhauer reside, principalmente, no fato de Kant considerar a coisa em si como correlato da sensibilidade²⁹, isto é, de algum modo – ao ver de Schopenhauer – o que a sensibilidade *sente* é a coisa em si, embora esta já seja representada de uma maneira não em si mesma, mas para o sujeito que por ela foi afetado. Se, como vimos na citação acima, a lei de causalidade é de origem subjetiva, de que maneira poderia a coisa em si ser o “verdadeiro correlato” da sensibilidade? De que maneira poderia se dar a relação entre esses dois planos? Ainda sobre isso Schopenhauer diz que

[...] toda a intuição empírica permanece por inteiro assentada em fundação SUBJETIVA, como um simples processo em nós; e nada por completo diferente e independente disso pode ser trazido comom uma COISA-EM-SI, ou exibido como um pressuposto necessário. De fato, a intuição empírica é e permanece nossa mera representação – é o mundo como representação. À essência em si deste só podemos alcançar tomando um caminho bem diferente, por mim trilhado, mediante consulta à consciência-de-si, a qual anuncia a vontade como o em-si de nosso próprio fenômeno: mas, então, a coisa-em-si se torna algo *toto genere* diferente da representação e de seus elementos [...].³⁰

O objetivo de Schopenhauer nessa crítica, bem como nos dois primeiros livros de *O mundo* é o de postular uma radical separação entre os planos do fenômeno (representação) e da coisa em si, este sendo por ele proposto que seja entendido como aquilo que em nós constitui nossa *vontade*.

Essa separação, no entanto, tem um duplo propósito. Tem, por um lado, o objetivo de corroborar com Kant no que concerne às limitações do conhecimento para acessar o *em si* da natureza; por outro lado, tem o objetivo de postular outra via inteiramente diferente da até então trilhada, uma outra forma de conhecimento capaz de tornar a essência do mundo mais acessível. Dessa maneira, expressões como “objeto em si” e “correlato da sensibilidade” serão abandonadas, e a “essência” do fenômeno ou do mundo como representação (algo que nunca

²⁹ Conferir o terceiro § da Estética Transcendental, onde Kant diz que “(...) o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si, de que o espaço não é uma forma das coisas, forma que lhes seja própria, de certa maneira, em si, mas que nenhum objecto em si mesmo nos é conhecido e que os chamados objectos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio; de resto, jamais se pergunta por ela na experiência.” (KANT, p. 70)

³⁰ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 548)

interessou a Kant) será objeto de uma investigação inteiramente diferente e sob outros pressupostos que ultrapassam o modo de conhecimento explorado por Kant na KRV.³¹

Dado que o objeto do nosso trabalho não nos possibilita determo-nos exclusivamente em todas as múltiplas críticas que Schopenhauer dirige a vários aspectos e facetas da filosofia kantiana – críticas dirigidas inclusive às diferenças entre as várias versões da KRV – bem como a aspectos estilísticos e metodológicos, selecionamos aqui esses três problemas (o conceito de sensibilidade, o conceito de entendimento, e a maneira como Kant apresenta seu conceito de coisa em si) como representantes mais importantes das diferenças fundamentais entre as doutrinas dos dois filósofos. Consideramos essas críticas como os três pontos de inflexão entre as duas filosofias, e delas Schopenhauer parte para estabelecer uma teoria do conhecimento e uma metafísica inteiramente diferentes daquelas propostas por Kant, e isso tanto no concerne à estrutura quanto no que diz respeito aos objetivos.

³¹ A exposição dessa outra forma de conhecimento constituirá a terceira parte desse trabalho.

Capítulo 2 – os fundamentos da teoria da representação

2.1 A tese de doutorado e os princípios de uma epistemologia fisiológica

Em 1813 a Alemanha estava inserida no contexto da guerra franco-prussiana e se preparava para a invasão das tropas napoleônicas à cidade de Berlim. Schopenhauer, no entanto, pouco preocupado com o espírito militar e nacionalista que dominava o país, se retirava para a pequena e calma cidade interiorana de Rudolstadt, onde ele teria diante de si, pela primeira vez, o cenário ideal para a concretização desta sua primeira obra, que representa uma primeira síntese de suas investigações nas ciências naturais e na filosofia kantiana.

[...] ao mesmo tempo em que o povo de Berlim se mobilizava para a defender-se de uma possível vingança de Napoleão, Arthur fugia para Dresden, tomando Weimar como um ponto de escala, mas onde permaneceu somente por um curto período. Depois de uma breve estadia, deixou a casa de sua mãe e se retirou para a idílica Rudolstadt, que ficava nas proximidades. De junho a novembro de 1813, alojou-se em uma hospedaria, em que redigiu sua tese no mais completo isolamento.³²

Somados ao criticismo da filosofia kantiana presente no apêndice de *O Mundo*, os elementos apresentados na Tese de Doutorado constituirão o inteiro arcabouço da teoria do conhecimento do filósofo, que desde o início se apresenta como inteiramente diferente da epistemologia kantiana no que concerne aos objetivos e à orientação – embora mantenha para com esta uma inegável semelhança de gênero e seja tributária a ela com relação a alguns conceitos-chave.

O ponto de partida de a *Quádrupla Raiz* é a evocação da definição do princípio de razão suficiente tal qual estabelecida por Christian Wolff, princípio que sustenta a noção de que “para tudo o que há existe uma razão de que porque seja ou porque não seja”³³. Porém, para além do

³² (SAFRANSKI, 2010, pp. 281, 282).

³³ “Later on we are to show that the principle of sufficient reason is a common expression of several kinds of knowledge given a priori. Meanwhile it must be laid down in some formula. I choose Wolff’s as the most general

que Wolff e Leibniz queriam designar com a expressão “princípio de razão suficiente”³⁴, a saber, um elemento inato na nossa faculdade do conhecimento, um princípio que busca nas coisas que acontecem as razões e as causas do porque que acontecem, Schopenhauer utilizará essa expressão num sentido bem mais abrangente.

Para ele tal princípio, mais que uma mera fórmula é uma força motriz presente no nosso intelecto, uma capacidade inerente a este que, tanto estabelece na consciência cognoscente uma conexão necessária entre todos os fenômenos para esta, isto é, entre todos os objetos para um sujeito – pois para Schopenhauer o fundamento da consciência, sua raiz mais profunda, é a divisão entre sujeito e objeto – como fornece a possibilidade da explanação epistemológica desses fenômenos, ao que ele dá o nome de “princípio de toda explanação”:

[...] the principle of sufficient reason or ground is the *principle of all explanation*. To explain a thing means to reduce its given existence or connexion to some form of the principle of sufficient reason. According to this form, that existence or connexion must be as it is. The result of this is that the principle of sufficient reason itself, in other words, the connexion expressed by it in any of its forms, cannot be further explained, since there is no principle for explaining the principle of all explanation; just as the eye sees everything except itself.³⁵

Dessa raiz fundamental da consciência Schopenhauer derivará quatro raízes subsidiárias nas quais o princípio de razão suficiente estabelecerá quatro formas de conexão necessária que constituirão o arcabouço do mundo como representação, sua estrutura radical propriamente dita. Essas quatro raízes ele denomina de 1) “o princípio de razão suficiente ou fundamento de devir,

[...]” - “Posteriormente mostraremos que o princípio de razão suficiente é a expressão comum de vários tipos de conhecimento dados a priori. Por enquanto ele deve ser estabelecido em alguma fórmula. Eu escolho a de Wolff como a mais geral: *nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*. Nada é sem um fundamento ou razão de porque seja.” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 6)

³⁴ “A frase ‘o princípio de razão suficiente’ foi introduzida na moeda comum da filosofia moderna por Leibniz, mas Schopenhauer a usa de um modo próprio [...]” - “The phrase ‘the principle of sufficient reason’ had been introduced into the common currency of modern philosophy by Leibniz, but Schopenhauer used it in a way of his own [...]” (MAGEE, 1997, p. 28)

³⁵ “[...] o princípio de razão ou fundamento suficiente é o *princípio de toda explanação*. Explicar uma coisa significa reduzir sua existência ou conexão dada a alguma forma do princípio de razão suficiente. De acordo com essa forma, aquela existência ou conexão deve ser como é. O resultado disso é que o princípio de razão suficiente em si mesmo, noutras palavras, a conexão expressa por ele em qualquer das suas formas, não pode ser ulteriormente explanada, já que não há princípio para explanar o princípio de toda explanação; da mesma maneira que o olho enxerga tudo, exceto a si mesmo.” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 229)

principium rationis sufficientis fiendi.”³⁶; 2) “o princípio de razão suficiente de conhecer, *principium rationis sufficientis cognoscendi.*”³⁷; 3) “o princípio de razão suficiente de ser, *principium rationis sufficientis essendi.*”³⁸; 4) “o princípio de razão suficiente de agir, *principium rationis sufficientis agendi.*”³⁹

Para cada uma dessas formas de conexão presentes na consciência, ou raízes do princípio, há uma classe de representações para um sujeito que é inteiramente única⁴⁰, e essas quatro classes constituem, nas palavras de Schopenhauer, “tudo o que para nós possa vir a ser um objeto”. Ele se expressa da seguinte maneira, ao tratar da divisão do princípio em quatro raízes: “Their number can be reduced to *four*, since it agrees with *four classes* into which everything is divided that can for us become an object, thus all our representations.”⁴¹ Essas quatro classes são, na mesma ordem da apresentação de suas respectivas raízes, 1) as representações intuitivas; 2) as representações abstratas; 3) as representações formais; e 4) as representações que concernem às ações intencionais de indivíduos cognoscentes, isto é, às ações que têm como fundamento ou causa um *motivo*, seja este um motivo intuitivo (válido para os homens e os animais), ou um motivo abstrato (válido somente para os homens).

Esse é o panorama conceitual de a *Quádrupla Raiz* que, no entanto, Schopenhauer irá justificar em bases fisiológicas concernentes à sua teoria da percepção. Bryan Magee e Rüdiger Safranski justificam esse fundamento fisiológico fazendo referência ao tempo em que Schopenhauer era um estudante de medicina e, posteriormente, de filosofia em Göttingen. Já Maurice Mandelbaum denomina esse fundamento de “orientação fisiológica da epistemologia”, em seu estudo sobre Schopenhauer de mesmo título⁴²:

That Schopenhauer’s thought had a physiological orientation should not be surprising when we recall that he enrolled as a medical student in Göttingen, and that both there

³⁶ “(...) the principle of sufficient reason or ground of becoming.” (Ibid., p. 53)

³⁷ “(...) the principle of sufficient reason of knowing.” (Ibid., p. 156)

³⁸ “(...) the principle of sufficient reason of being.” (Ibid., p. 194)

³⁹ “(...) the principle of sufficient reason of acting.” (Ibid., p. 214)

⁴⁰ Explanaremos cada uma dessas classes individualmente nas seções seguintes.

⁴¹ “Seu número pode ser reduzido a *quatro*, já que ele concorda com as *quatro classes* nas quais tudo o que pode tornar-se um objeto para nós é dividido, assim, todas as nossas representações.” (Ibid., p. 42)

⁴² “The Physiological Orientation of Schopenhauer’s Epistemology”.

and in Berlin he spent a considerable proportion of his time in the study of the sciences.

⁴³

Sobre os primeiros anos de Schopenhauer em Göttingen Magee diz

Then in 1809, at the age of twenty-one, he matriculated into the University of Göttingen as a member of the medical faculty. During his first year at University he continued his voracious reading, and attended lectures on Physics, Mineralogy, Natural History and Botany. In his second year he moved into the philosophy faculty and specialized in Plato and Kant, but also attended lectures on Physiology, Astronomy, Meteorology, Ethnography and Jurisprudence. This omnivorousness might arouse suspicions of superficiality, but suspicion is laid to rest by a study of his student notebooks, which survived.⁴⁴

Já sobre a universidade de Göttingen em particular, e a escolha do jovem Schopenhauer por essa instituição, Safranski diz que:

Desde sua fundação, as ciências “naturais” (físicas e biológicas) tinham sido predominantes no currículo, acompanhadas por uma espécie de empirismo especulativo que era apresentado sob o velho nome de “filosofia” que os antigos lhe haviam atribuído. Durante a parte central do século dezoito, essa nítida ideologia que impulsionou a instituição para o lado intelectual foi estabelecida e administrada por seu reitor, Albrecht von Haller. [...] Haller empregou toda a sua considerável influência para transformar Göttingen em um centro das “ciências naturais” mais modernas da sua época, favorecendo a inovação e as pesquisas científicas dos “naturalistas”. [...] O renome da Universidade de Göttingen na área das ciências naturais era tal que August Wilhelm Schlegel aconselhara a qualquer um que desejasse seguir carreiras humanísticas e especulativas que deveria primeiro obter em Göttingen as bases sólidas para sua experiência empírica. Schlegel afirmou que a Universidade Geórgia Augusta era “o centro da erudição alemã” e que somente nela se poderia “ficar a par de todos os progressos científicos da época”. Era precisamente o que pretendia o jovem Arthur, cuja

⁴³ “Que o pensamento de Schopenhauer teve uma orientação fisiológica não devia ser surpreendente quando nos recordamos que ele inscreveu-se como um estudante de medicina em Göttingen, e que tanto lá como em Berlim ele dispendeu uma considerável proporção do seu tempo no estudo das ciências.” (MICHAEL FOX, Org., 1980, p. 53)

⁴⁴ “Então em 1809, na idade de vinte e um anos, ele matriculou-se na Universidade de Göttingen como um membro da faculdade de medicina. Durante seu primeiro ano na Universidade ele continuou suas leituras vorazes, e prestou preleções em Física, Mineralogia, História Natural e Botânica. No seu segundo ano ele moveu-se para a faculdade de filosofia e especializou-se em Platão e Kant, mas, também, prestou preleções em Fisiologia, Astronomia, Meteorologia, Etnografia e Jurisprudência. Essa voracidade poderosa suscita suspeitas de superficialidade, mas a superficialidade é descartada por um estudo dos seus cadernos de estudante, que sobreviveram.” (MAGEE, 1997, p. 9)

oportunidade tardia de engajar-se nos estudos o havia deixado tanto mais ambicioso de destacar-se neles: vir a conhecer todos os progressos científicos de sua época.⁴⁵

Apresentado esse longo panorama contextual, vemos que a formação intelectual do nosso filósofo fora profundamente influenciada pelas ciências da natureza e pelo espírito eminentemente científico que predominava na Alemanha do século XIX. Inclusive essa ideologia designada por Safranski como “empirismo especulativo” iria permanecer como pano de fundo intelectual de Schopenhauer durante sua vida inteira, o que atesta o seu interesse e referências constantes às descobertas científicas mais recentes até mesmo na sua velhice. Prova disso também é a obra de Schopenhauer dedicada exclusivamente à associação das descobertas mais importantes das ciências de seu tempo com o núcleo da sua metafísica, intitulada *Sobre a Vontade na Natureza* (1836).

Dessa maneira, para voltarmos ao princípio de razão, apreender a identidade que nele aqui queremos postular como “princípio de toda explanação” e, por outro lado, como “princípio constitutivo fisicamente do mundo enquanto representação” não é tarefa fácil, mas entender essa identidade – bem como seus limites – é de salutar importância na doutrina de Schopenhauer porque ela constituirá posteriormente o conceito de conhecimento que o filósofo diz “seguir o fio condutor do princípio de razão suficiente”. É esse conceito que Schopenhauer entenderá como circunscrito ao mundo como representação e, por conseguinte, incapaz de ultrapassar os limites desse mundo.

O ponto fulcral para entender o que aqui queremos designar como identidade entre o “sentido epistemológico” do princípio (o princípio de toda explanação ou toda fundamentação epistêmica) e o “sentido fisiológico” (o princípio entendido como agente constitutivo do mundo como representação, isto é, como uma função no cérebro de um indivíduo) reside na conexão direta dada por Schopenhauer entre a primeira definição do princípio presente na *Quádrupla Raiz* e um capítulo muito posterior do segundo volume do *Mundo como Vontade e como*

⁴⁵(SAFRANSKI, 2011, p. 190, 191)

Representação, intitulado: *Sobre a Possibilidade de Conhecer a Coisa-em-si*⁴⁶, no qual Schopenhauer está envolvido na conceituação de representação e de conhecimento.

Em a *Quádrupla Raiz* o princípio é definido no parágrafo dezesseis, que intitula-se *A Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, e aí é dito que

Our knowing consciousness, appearing as outer and inner sensibility (receptivity), as understanding and as faculty of reason (*Vernunft*), is divisible into subject and object, and contains nothing else. To be object for the subject and to be our representation or mental picture are the same thing. All our representations are objects of the subject, and all objects of the subject are our representations. Now it is found that all our representations stand to one another in a natural and regular connexion that in form is determinable *A PRIORI*. By virtue of this connexion nothing existing by itself and independent, and also nothing single and detached, can become an object for us. It is this connexion which is expressed by the principle of sufficient reason in its universality.⁴⁷

A conexão com o capítulo citado acima reside no fato de que nele Schopenhauer define esse conceito de representação – aqui na *Quádrupla Raiz* empregado de passagem – como a ser a presença de uma figura no cérebro de um animal, com efeito, como a ser um construto desse cérebro.

What is *knowledge*? It is above all else and essentially *representation*. What is *representation*? A very complicated *physiological* occurrence in an animal's brain, whose result is the consciousness of a *picture or image* at that very spot.⁴⁸

⁴⁶ “On the Possibility of Knowing the Thing-in-itself.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 191)

⁴⁷ “Nossa consciência cognoscente, aparecendo como sensibilidade exterior e interior (receptividade), como entendimento e como faculdade da razão (*Vernunft*), é divisível em sujeito e objeto e não contém mais nada. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação ou figura mental é a mesma coisa. Todas as nossas representações são objetos do sujeito, e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Agora é estabelecido que todas nossas representações estão uma para a outra numa conexão natural e regular que na forma é determinável *A PRIORI*. Em virtude dessa conexão, nada existindo por si mesmo e independentemente, e também nada singular e destacado, pode tornar-se um objeto para nós. É essa conexão que é expressa pelo princípio de razão suficiente em sua universalidade.” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 41, 42)

⁴⁸ “O que é *conhecimento*? É sobretudo o mais e essencialmente *representação*. O que é *representação*? Uma ocorrência *fisiológica* muito complicada no cérebro de um animal, cujo resultado é a consciência de uma *figura ou imagem* naquele preciso lugar.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 191)

Então de fato, quando na Tese é dito que o princípio de razão suficiente é a expressão dessa conexão por meio da qual nossas representações “existem” para nós, não se pode entender essa conexão como uma estrutura ou uma função meramente epistemológica, pois como é intento do próprio Schopenhauer já no início da *Quádrupla Raiz*, na qual ele está criticando o uso indevido do princípio de razão suficiente pelos seus predecessores, conhecimento e existência devem ser diferenciados – embora ambos sejam expressões do mesmo princípio aqui em questão.

Ademais, embora essa conexão entre conhecimento dos objetos (ou representações) de um lado e, do outro, existência material dessas representações seja mais evidente na conceituação supracitada de representação no segundo volume de *O Mundo*, não obstante, no primeiro volume já há evidências que fundamentam essa interpretação, como, por exemplo, essa passagem já no segundo parágrafo (atente-se para o fato de que nos textos de Schopenhauer os conceitos de representação/objeto, conhecimento, e existência quase sempre aparecerem interligados e numa conexão direta):

Isso vai tão longe, que a existência inteira de todos os objetos, na qualidade de objetos, representações e nada mais, reporta-se de volta, sem exceção, àquela relação necessária de um com o outro, consiste apenas nela e, portanto, é completamente relativa. [...] Mostrei ainda que, conforme as classes nas quais os objetos são agrupados segundo a sua possibilidade, aquela relação necessária expressa em geral pelo princípio de razão aparece em outras figuras; pelo que de novo a partição correta dessas classes se confirma.⁴⁹

Dessa maneira, voltando ao esquema conceitual da *Quádrupla Raiz* é importante compreendê-lo como uma estrutura profundamente arraigada em investigações de cunho fisiológico. Nessa perspectiva o princípio de razão não só fornece um nexos e uma inteligibilidade a todos os fenômenos do mundo (representações para um sujeito), como também vincula a ideia dessa inteligibilidade a um ordenamento ou formatação dos dados da sensibilidade, ordenamento que é responsável pela própria representação física desse mundo como é conhecido por nós.

Tal ordenamento o princípio exerce – dirá Schopenhauer – ao converter-se – sobretudo na classe das representações intuitivas – em “*principium rationis fiendi*” (como já mencionamos em

⁴⁹ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46, 47)

páginas anteriores), isto é, ao converter-se em princípio de causalidade. Nessa classe está contida a extensa teoria da percepção de Schopenhauer, na qual precisaremos adentrar agora a fim de explanar suficientemente esse aspecto fisiológico e constitutivo do princípio de razão com relação ao mundo como representação.

2.1.1 As representações intuitivas: o núcleo da teoria da percepção

A primeira classe das representações é, decerto, a mais importante. Nelas Schopenhauer irá apresentar os principais elementos da sua teoria do conhecimento que concernem diretamente à construção do mundo efetivo, isto é, do mundo material enquanto o apreendemos. Não é supérfluo ressaltar mais uma vez que o conceito de *matéria* que Schopenhauer tinha como pano de fundo tanto na discussão da *Quádrupla Raiz* quanto no primeiro tomo de *O Mundo* era aquele no qual “perceptibilidade” e “existência” são termos que congregam no conceito de matéria ⁵⁰.

Nessa perspectiva, É no importante capítulo IV de *Sobre a Quádrupla Raiz* (sobretudo dos parágrafos dezessete ao vinte e um) que pela primeira vez os traços mais peculiares da teoria do conhecimento de nosso autor serão apresentados: seu conceito próprio de sensibilidade (próprio tendo-se como base o contexto dos filósofos modernos em geral, e os do idealismo alemão em particular), e seu conceito de entendimento como uma estrutura inata na mente de um sujeito cognoscente, e cuja única função é a aplicação da lei de causalidade.

Maurice Mandelbaum deixa claro que é impossível entender essa parte da doutrina de Schopenhauer sem mergulhar em seus conceitos de sensibilidade, irritabilidade, intuição, entre outros..., e a noção de um *órgão do conhecimento* (o cérebro) dotado de funções específicas na organização dos dados concernentes à realidade material das representações.

Primeiramente, na teoria da percepção, os conceitos de sensibilidade e irritabilidade estão intimamente relacionados, e Schopenhauer os concebe de uma maneira peculiarmente científica devido aos avanços da Fisiologia de seu tempo, o que Mandelbaum justifica apontando para a

⁵⁰ Conferir citação de número 25.

profunda influência que os trabalhos de fisiologistas e biólogos como Albrecht von Haller e Lamarck tiveram sobre nosso filósofo.

“[...] he did not treat the sensing organ as a receptor which merely served to transmit stimuli to the mind: sensation depended, according to Schopenhauer, on *activity* within the sense-organ. It was an indubitable truth of physiology, he insisted, that sensibility is never pure passivity; that it is always a *reaction* to a stimulus. [...] This conviction, too, had an empirical basis in the physiology of Schopenhauer’s time. In his early notebooks, we find that he was aware of the distinction being drawn between ‘sensibility’ and ‘irritability’; and in the second edition of *The World of Will and Representation*, Schopenhauer laid considerable stress on this distinction, and frequently cited Albrecht von Haller with whom the distinction is to be connected.”⁵¹

Nessa perspectiva, de maneira alguma a sensibilidade – entendida por Schopenhauer também como uma faculdade – será aqui apenas o que era para Kant⁵². Para Schopenhauer a sensibilidade tem sim um caráter receptivo, afinal é a abertura dos órgãos dos sentidos em relação a influências estranhas ao organismo, mas, por outro lado, os órgãos dos sentidos são dotados da propriedade de transformar essas influências – o que tem seu fundamento na noção de irritabilidade. Eis o que Mandelbaum diz sobre irritabilidade e sensibilidade:

One can readily see why this distinction was regarded as important by him. ‘Irritability’ signified that an organ which does not possess the capacity for *sensation* may none the less possess the capacity to react to stimuli. Such an organ can absorb materials which are beneficial to the organism, and reject those which are harmful; furthermore, it does so without the organism’s being conscious of these inner responses. Such activities, which proceed without the intervention of consciousness, undoubtedly helped to buttress Schopenhauer’s conviction that even sensibility itself is to be regarded as a form of organic reaction, and not as a form of mere receptivity.⁵³

⁵¹ [...] ele não trata o órgão sensitivo como um receptor que meramente serviu para transmitir estímulo à mente: sensação dependia, de acordo com Schopenhauer, em uma *atividade* dentro do órgão do sentido. Era uma verdade indubitável da fisiologia, ele insistiu, que sensibilidade nunca é pura passividade; que é sempre uma *reação* a um estímulo. [...] Essa convicção, também, tinha uma base empírica na fisiologia do tempo de Schopenhauer. Nos seus primeiros cadernos nós vemos que ele era consciente da distinção sendo traçada entre ‘sensibilidade’ e ‘irritabilidade’; e na segunda edição de *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer dedicou um desenvolvimento considerável nessa distinção, e frequentemente citou Albrecht von Haller, com quem a distinção é para ser associada.” (MICHAEL FOX, Org., 1980, p. 54)

⁵² Conferir nota 13 no capítulo anterior.

⁵³ “Pode-se ver imediatamente porque essa distinção foi considerada importante por ele. ‘Irritabilidade’ significava que um órgão que não possui a capacidade para *sensação* possa, não obstante, possuir a capacidade para reagir a estímulos. Tal órgão pode absorver materiais que são benéficos ao organismo, e rejeitar aqueles que são danosos. Ademais, ele o faz sem o organismo estar consciente dessas respostas internas. Tais atividades, que procedem sem a

Esse atributo da sensibilidade – inserido neste contexto como uma distinção na noção clássica da sensibilidade como uma faculdade passiva – representará na teoria do conhecimento do filósofo a base sobre a qual o entendimento formatará o mundo dos fenômenos exteriores. Diferentemente de Kant, para Schopenhauer o entendimento não é discursivo e contém uma única – embora complexa – função: a aplicação do princípio de causalidade. Como já dissemos acima que semelhante princípio é a forma que o princípio de razão suficiente assume nessa classe de representações, pode-se dizer que o entendimento aqui é a encarnação do princípio.

As informações adquiridas pelos órgãos dos sentidos precisam de um fundamento que possa indicar o *locus* no qual as alterações no organismo foram causadas. Para tanto, o entendimento põe em cena o complexo formado pelo espaço e pelo tempo (dois conceitos que, para Schopenhauer, são também potências presentes *a priori* na faculdade do conhecimento).

Mas o que são o espaço e o tempo? Aparte o fato de ambos, cada um em si mesmo, constituírem uma classe única de representações (as representações formais⁵⁴), eles são para Schopenhauer precisamente o que eram para Kant: intuições puras *a priori* presentes na faculdade do conhecimento de um sujeito cognoscente, isto é, eles são as condições para que um fenômeno (para Kant) ou uma representação (para Schopenhauer) sejam inteligidos com os atributos que lhes são próprios, ou seja, os atributos espaciais e temporais. A diferença reside no fato de que para Schopenhauer essas intuições têm sua sede não na faculdade da sensibilidade, mas no entendimento propriamente dito.

Exatamente por considerar que as representações do espaço e do tempo têm sua sede no intelecto ou entendimento (enquanto *raiz de ser*), é que Schopenhauer será alvo de uma controvérsia sobre a realidade do mundo exterior. Nessa perspectiva pode-se argumentar – como Julian Young o fez⁵⁵ – que nosso autor é mais idealista que Kant – num sentido radical – por

intervenção da consciência, indubitavelmente ajudaram a fundamentar a convicção de Schopenhauer de que até mesmo a própria sensibilidade é para ser considerada como uma forma de reação orgânica, e não como uma forma de mera receptividade.” (MICHAEL FOX, Org., 1980, p. 54, 55)

⁵⁴ Iremos expor isso em detalhes na secção ainda deste capítulo dedicada à explanação da classe das representações formais.

⁵⁵ “Officially, at least, Schopenhauer is, then, a radical, that is, as he understands Kant, a Kantian idealist. This being said, it has to be immediately added that he has, himself, a serious tendency to obscure the matter. [...] Hence we find in Schopenhauer a sloppy use of metaphors to express his idealism. Sometimes he talks of ‘phantoms’ and ‘dreams’, which point to radical idealism, but at other times he uses ‘veil’ and ‘illusion’, which only point to partial idealism.” - “Oficialmente, ao menos, Schopenhauer é, então, um idealista radical, isto é, como ele entende Kant, um idealista kantiano. Tendo isso sido dito, imediatamente deve ser acrescentado que ele mesmo tem uma seríssima

considerar o espaço e o tempo como, mais uma vez, partes integrantes do funcionamento do cérebro, e por considerar o idealismo como o ponto de vista essencial da filosofia.

No entanto, o que é crucial neste momento é entender que se trata, para Schopenhauer, da constituição mesma da realidade empírica. Esse é o intuito do filósofo numa teoria da percepção, ou seja, das representações intuitivas, já que para ele, como vimos na secção do capítulo anterior onde expusemos as relações entre as doutrinas dos dois filósofos, Kant deixa precisamente esse ponto fundamental imerso numa obscuridade. Eis como Schopenhauer define essas representações:

They are intuitive or perceptive as opposed to concepts that are merely thought and thus are abstract. They are complete insofar as they contain, according to Kant's distinction, not merely what is formal, but also what is material in phenomena. They are empirical insofar as they proceed not from a mere connexion of ideas, but have their origin in a stimulation of feeling or sensation in our sensitive body to which they constantly refer for evidence as to their reality; and because they are connected, according to the united laws of space, time, and causality, to that endless and beginningless complex that constitutes our empirical reality.⁵⁶

Agora bem, essa afirmação de Schopenhauer de que as representações intuitivas “têm sua origem em uma estimulação da sensação no nosso corpo sensitivo” é por si só suficiente para não entender seu pensamento como a ser *solipsista*, ou como a enquadrar-se em qualquer corrente de pensamento idealista que ponha em dúvida ou negue que haja acontecimentos reais fora de um sujeito cognoscente – ou independentes da mente deste. Uma tal corrente não corresponderia ao conceito kantiano de Idealismo Transcendental, nem tampouco ao conceito de Schopenhauer sobre o mesmo.

tendência a obscurecer o assunto. [...] Consequentemente, encontramos em Schopenhauer um uso descuidado de metáforas para expressar seu idealismo. Às vezes ele fala de ‘fantasmas’ e ‘sonhos’, os quais denotam um idealismo radical, mas noutras vezes ele usa ‘véu’ e ‘ilusão’, que apenas denotam um idealismo parcial.” (YOUNG, 2005, p. 20)

⁵⁶ “Elas são intuitivas ou perceptivas em oposição aos conceitos, que são meramente pensados e assim são abstratos. Elas são completas na medida em que contém de acordo com a distinção de Kant, não meramente o que é formal, mas também o que é material no fenômeno. Elas são empíricas na medida em que procedem não de uma mera conexão de idéias, mas têm sua origem em uma estimulação da sensação no nosso corpo sensitivo, a qual elas constantemente se referem como evidência para sua realidade; e porque elas estão conectadas, em acordo com as leis unidas do espaço, tempo, e causalidade, àquele complexo sem fim e sem começo que constitui nossa realidade empírica.” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 45)

Na verdade, no primeiro capítulo do segundo volume de *O Mundo como Vontade e como Representação*, intitulado: “On the Fundamental View of Idealism”⁵⁷, Schopenhauer tem justamente a intenção de tornar claro o uso que ele faz desse conceito, e de explicar o que propriamente dizendo ele entende por Idealismo. Por conseguinte, ele diz dessa corrente de pensamento que “[...] nothing is so persistently and constantly misunderstood [...], since it is interpreted as meaning that the *empirical* reality of the external world is denied.”⁵⁸ Portanto, para Schopenhauer essa é uma interpretação completamente errônea do idealismo, e fica claro que o filósofo não poderia entender o conceito nessa perspectiva.

Ainda no primeiro volume de *O Mundo* ele diz que a diferença da sua filosofia para com a de seus predecessores é que ele não parte nem do sujeito, nem tampouco do objeto, mas de ambos e daquilo que emerge como construção conjunta dos elementos de ambos, isto é, da representação.⁵⁹

Essa afirmação de Schopenhauer demonstra novamente que em sua filosofia não há preponderância entre um elemento do mundo como representação sobre o outro. O elemento objetivo não condiciona nem determina previamente o sujeito, o que constituiria um *realismo*, nem tampouco o elemento subjetivo é absoluto na construção do mundo, o que denota o errôneo conceito de idealismo radical ao qual estudiosos como Julian Young atribuem o idealismo de Schopenhauer. Para este o único idealismo verdadeiro foi estabelecido por Kant, ou seja, é o Idealismo Transcendental⁶⁰, e é com relação a este conceito de idealismo que Schopenhauer credencia a procedência de sua filosofia ao dizer dela que parte não do “sujeito” ou do “objeto”, mas da correlação e da interdependência de um para com o outro, isto é, parte da representação.

⁵⁷ “Sobre a Visão Fundamental do Idealismo.”

⁵⁸ “[...] nada é tão persistentemente e constantemente mal entendido [...], já que é interpretado como significando que a realidade *empírica* do mundo externo é negada.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 7)

⁵⁹ “O seguinte ainda precisa ser observado no que se refere ao conjunto de nossa consideração feita até agora. Nela não partimos do objeto nem do sujeito, mas da REPRESENTAÇÃO, que já contém e pressupõe a ambos, pois a divisão em sujeito e objeto é sua forma primeira, mais universal e mais essencial” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 69)

⁶⁰ Certamente Schopenhauer pode ser considerado um Idealista Transcendental, como o fora Kant. No entanto, no que concerne aos elementos da Teoria do Conhecimento de Schopenhauer não enxergamos a possibilidade de considerá-lo como um idealista para além do conceito que ele mesmo corrobora, isto é, o conceito utilizado pela primeira vez por Kant. Dizer de Schopenhauer que ele elabora uma teoria idealista (no sentido pleno que aqui está a ser criticado) contraria diretamente a teoria da percepção, porque esta pressupõe acontecimentos externos ao sujeito cognoscente como o “estopim” para o início do trabalho do entendimento entendido como faculdade construtiva. Contraria ainda a sua *Metafísica da Vontade* (que extravasa o escopo deste trabalho), que apresenta o *mundo representado por um sujeito* como aquilo que há de *secundário* e, com efeito, *condicionado* frente àquilo que independe a este sujeito, a Vontade como a coisa em si desse mundo.

True idealism, on the other hand, is not the empirical, but the transcendental. It leaves the *empirical* reality of the world untouched, but adheres to the fact that all *object*, and hence the empirically real in general, is conditioned by the *subject* in a twofold manner. In the first place it is conditioned *materially*, or as *object* in general, since an objective existence is conceivable only in face of a subject and as the representation of this subject. In the second place, it is conditioned *formally*, since the *mode and manner* of the object's existence, in other words, of its being represented (space, time, causality), proceed from the subject, and are predisposed in the subject.⁶¹

Ainda sobre o idealismo Schopenhauer diz, no segundo capítulo do segundo volume de *O Mundo*, que

In spite of all *transcendental* ideality, the objective world retains *empirical* reality. It is true that the object is not the thing-in-itself; but as empirical object it is real. It is true that space is only in my head; but empirically my head is in space.⁶²

Isso basta sobre o idealismo de Schopenhauer e a controvérsia sobre a realidade do mundo exterior. Mas, voltando aos conceitos de espaço e de tempo, entendidos como uma única raiz do princípio de razão suficiente, eles são, não obstante, dimensões distintas e seus elementos diferem completamente entre si. Sobre a natureza dessas intuições puras Schopenhauer diz de uma maneira bastante sólida e no contexto das representações intuitivas, que

If time were the only form of these representations, there would be no *coexistence* and therefore nothing *permanent* and no *duration*. For *time* is perceived only insofar as it is filled, and its course is perceived only through the *change* of that which fills it. Therefore an object's *permanence* is recognized only by contrast with the *change* occurring in other objects that exist *simultaneously* with it. But the representation of *coexistence* is not possible in mere time; it depends for its other half on the representation of *space*, because in mere time everything is *successive*, whereas in space

⁶¹ “O idealismo verdadeiro, por outro lado, não é o empírico, mas o transcendental. Ele deixa a realidade *empírica* do mundo intocada, mas aponta para o fato de que todo *objeto* e, conseqüentemente, o empiricamente real em geral, é condicionado pelo *sujeito* numa dupla perspectiva. Em primeiro lugar ele é condicionado *materialmente*, ou como *objeto* em geral, já que uma existência objetiva é concebível somente em face de um sujeito e como representação deste sujeito. Em segundo lugar, ele é condicionado *formalmente*, já que o *modo e a maneira* da existência do objeto, em outras palavras, do seu ser-representado (espaço, tempo, causalidade), procedem do sujeito, e estão predispostos no sujeito.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 8)

⁶² “Apesar de toda a idealidade *transcendental*, o mundo objetivo possui realidade *empírica*. É verdade que o objeto não é a coisa-em-si; mas enquanto objeto empírico é real. É verdade que o espaço está somente na minha cabeça; mas empiricamente minha cabeça está no espaço” (Ibid., p. 19)

all things are *side by side*. Therefore the representation of coexistence arises first through the union of time and space. *If, on the other hand, space were the only form* of representations of this class, there would be no *change*; for alteration or change is *succession* of states, and *succession* is possible only in *time*. Therefore time can also be defined as the possibility of opposite conditions in the same thing. Thus we see that although, as is well known, the two forms of empirical representations have in common infinite divisibility and infinite extension, they are nevertheless fundamentally different. And so what is essential to the *one* form has absolutely no meaning in the *other*; juxtaposition has no meaning in time, succession none in space. But the empirical representations, belonging to the ordered and regulated complex of reality, appear in both forms simultaneously; in fact an *intimate union* of the two is the condition of reality. To a certain extent reality grows out of them as a product out of its factors.⁶³

O entendimento (que como vimos nessa classe das representações intuitivas, é a forma que o princípio de razão suficiente tomou) é que será a função responsável por unir essas duas dimensões díspares a fim de constituir o complexo da realidade empírica. Tal união ou ordenamento ele empreende por meio da aplicação de sua única função: o princípio da causalidade.

What produces this *union* is the understanding which, by means of its own peculiar function, combines those heterogeneous forms so that from their mutual interpenetration, although only for the understanding itself, there arises *empirical reality* as a general and comprehensive representation.⁶⁴

⁶³ “*Se o tempo fosse a única forma* dessas representações, não haveria nenhuma *coexistência* e, portanto, nada *permanente* e nenhuma *duração*. Pois o *tempo* é percebido somente na medida em que é preenchido, e o seu curso é percebido somente por meio da *mudança* daquilo que o preenche. Portanto, a *permanência* de um objeto é reconhecida somente pelo contraste com a *mudança* ocorrendo em outros objetos que existem *simultaneamente* com ele. Mas a representação da *coexistência* não é possível no mero tempo; ela depende pela sua outra metade da representação do *espaço*, porque no mero tempo tudo é *sucessivo*, enquanto no espaço todas as coisas estão lado-a-lado. Portanto a representação da coexistência emerge primeiramente por meio da união do tempo e do espaço. *Se, por outro lado, o espaço fosse a única forma* das representações dessa classe, não haveria *mudança*; pois alteração ou mudança é *sucessão* de estados, e *sucessão* é possível somente *no tempo*. Portanto o tempo também pode ser definido como a possibilidade de condições opostas na mesma coisa. Assim nós vemos que apesar de, como é bem conhecido, as duas formas das representações empíricas terem em comum infinita divisibilidade e infinita extensão, não obstante elas são fundamentalmente diferentes. Assim o que é essencial para *uma* forma absolutamente não tem sentido na *outra*; justaposição não tem sentido no tempo, sucessão não o tem no espaço. Mas as representações empíricas, pertencendo ao complexo ordenado da realidade, aparecem em ambas as formas simultaneamente; de fato, uma *união íntima* das duas é a condição da realidade. Numa certa medida a realidade brota delas como um produto de seus fatores.” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 46, 47)

⁶⁴ “O que produz essa *união* é o entendimento que, por meio da sua própria função peculiar, combina essas formas heterogêneas para que da sua mútua interpenetração, apesar de somente para o entendimento mesmo, surja a *realidade empírica* como uma representação geral e abrangente.” (Ibid., p. 47)

Para Schopenhauer o entendimento possui apenas essa única função – embora seja uma função infinitamente complexa, multifacetada e, decerto, bastante misteriosa para qualquer um que busque compreendê-la à fundo. Ele diz sobre essa função que

It is only when the understanding begins to act – a function not of single delicate nerve extremities but of that complex and mysterious structure the brain that weights three pounds and even five in exceptional cases, – only when the understanding applies its sole form, the law of causality, that a powerful transformation takes place whereby subjective sensation becomes objective intuitive perception.⁶⁵

É precisamente por meio da atribuição dessa única função ao entendimento que Schopenhauer se aparta definitivamente do conceito que Kant tinha dessa faculdade. Nosso filósofo, por negar a primeira premissa utilizada por Kant na definição do entendimento, a saber, aquela que o estabelece como uma faculdade não intuitiva do conhecimento, uma capacidade *discursiva*⁶⁶, uma faculdade de *conceitos*, vai entender essa faculdade, ao contrário, como uma faculdade *intuitiva*, isto é, como a capacidade responsável pela criação das representações intuitivas, que são o fundamento do mundo como representação, a classe de representações que serve como base para todas as outras. Cito Schopenhauer:

This operation of the understanding [...] is not discursive or reflexive, nor does it take place *in abstracto* by means of concepts and words; on the contrary, it is intuitive and quite immediate. For only by this operation and consequently in the understanding and for the understanding does the real, objective, corporeal world, filling space in three dimensions, present itself; and then it proceeds, according to the same law of causality, to change in time and to move in space. Accordingly, the understanding itself has to first create the objective world, for this cannot just step into our heads from without, already cut and dried, through the senses and the openings of their organs. Thus the senses furnish nothing but the raw material, and this the understanding first of all works up into the objective grasp and apprehension of a corporeal world governed by laws, and does so by means of the simple forms already stated, namely space, time, and causality. Accordingly, our daily *empirical intuitive perception in intellectual* [...].⁶⁷

⁶⁵ “É somente quando o entendimento começa a agir – uma função não de extremidades nervosas singulares, mas daquela estrutura complexa e misteriosa, o cérebro, que pesa três libras e até mesmo cinco em casos excepcionais, – somente quando o entendimento aplica sua única forma, a lei de causalidade, que uma transformação poderosa ocorre, onde a sensação subjetiva torna-se percepção intuitiva e objetiva.” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 77)

⁶⁶ Conferir nota 20 na última secção do capítulo precedente.

⁶⁷ “Essa operação do entendimento [...] não é discursiva ou reflexiva, nem se dá *in abstracto* por meio de conceitos e palavras; pelo contrário, é intuitiva e bastante imediata. Pois apenas por essa operação e conseqüentemente no entendimento e para o entendimento é que o mundo corpóreo, real, objetivo, preenchendo o espaço em três

Por conceber o entendimento como uma potência intuitiva, e não discursiva, ou seja, entretida com conceitos, é que Schopenhauer rejeitará também os conceitos puros do entendimento para Kant, ou seja, as categorias, e conservará neste somente a causalidade, como já expusemos, e isso na perspectiva de uma função fisiológica. Ademais, atente-se para o fato de que *a criação do mundo objetivo* a qual Schopenhauer se refere aqui, mais uma vez não significa a criação do mundo exterior, mas tão-somente a gênese da representação deste mundo na estrutura mental do sujeito cognoscente, mundo que até então (antes da atividade do entendimento baseada em dados dos sentidos) era irrepresentável ou ininteligível de qualquer perspectiva.

Dessa maneira – como expresso na citação acima – na concepção epistêmica de Schopenhauer *o mundo corpóreo se apresenta no (e para o) entendimento*. Esse “apresentar-se” é imprescindível para que se compreenda adequadamente o significado de representação para o autor. Já no que diz respeito aos conceitos de objetividade e exterioridade – como se desprende do que já foi exposto até aqui –, esses são conceitos que devem ser interpretados como completamente diferentes na teoria da representação. A objetividade do mundo intuitivo é resultado da atividade formatadora do entendimento para com os dados da sensibilidade, já estes resultam da atividade dos órgãos sensíveis – entendidos por Schopenhauer, como vimos, no contexto da fisiologia, e não no mero conceito passivo a eles atribuído por todos os filósofos modernos.

Então o que nosso filósofo indica em sua teoria da gênese da percepção ou da representação intuitiva é que por meio desses órgãos dos sentidos – abertos às influências e às afecções provindas dessa exterioridade ainda “não representada”, “não inteligível”, ou “não objetiva” – são produzidos os dados sensíveis que servirão como a base na qual o entendimento elaborará a percepção objetiva. A “produção desses dados brutos” deve-se, como vimos ainda no

dimensões, se apresenta; e então ele procede de acordo com a mesma lei de causalidade, a mudar no tempo e a mover-se no espaço. Por conseguinte, o próprio entendimento tem de primeiro criar o mundo objetivo, porque este não pode simplesmente entrar nas nossas cabeças de fora – já formatado e seco – através dos sentidos e das aberturas de seus órgãos. Desse modo os sentidos não fornecem nada mais que o material bruto, e este o entendimento trabalha antes de tudo na percepção e apreensão objetiva de um mundo corpóreo governado por leis, e isso é feito por meio das formas simples já estabelecidas, nomeadamente: espaço, tempo, e causalidade. Assim, nossa *percepção intuitiva e empírica* diária é intelectual [...]” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 78)

começo dessa secção (citações de número 51 e 53), ao fato do conceito de sensibilidade e da concepção de irritabilidade de Schopenhauer serem aliados na sua teoria fisiológica da percepção.

Dito isto, é necessário entender que embora a sensibilidade não possa ser entendida como mera passividade, de maneira alguma ela por si só seria suficiente na geração da representação intuitiva – o que parece ser o caso com o conceito de sensibilidade de Kant, onde primeiramente esta é uma faculdade e, ainda, é capaz de *nos dar objetos* e de *nos fornecer intuições*. A pura sensação, por outro lado, para Schopenhauer é algo muito pobre no que diz respeito a qualquer grau de inteligibilidade ou de percepção objetiva propriamente dita:

For what a poor, wretched thing mere sensation is! Even in the noblest organs of sense it is nothing more than a local specific feeling, capable in its way of some variation, yet in itself always subjective. Therefore, as such, this feeling cannot possibly contain anything objective, and so anything resembling intuitive perception. For sensation of every kind is and remains an event within the organism itself; but as such it is restricted to the region beneath the skin; and so, in itself, it can never contain anything lying outside the skin and thus outside ourselves. Sensation can be pleasant or unpleasant – and this indicates a reference to our will – but nothing objective is to be found in any sensation.⁶⁸

O que confere algum sentido a esses dados sensíveis, com efeito, o que lhes imputa um nexó inteligível é o entendimento, que o faz por meio da causalidade, que aqui deve ser compreendida como um duplo processo: primeiro como o que possibilita a própria afecção, isto é, a capacidade que os órgãos dos sentidos têm de serem afetados por influências de uma exterioridade não representada; e, num segundo momento, como um processo causal que se dá no interior do próprio organismo de um indivíduo, processo por meio do qual o entendimento de fato representa a causa da afecção no espaço, resultando daí a representação do espaço inteligível e tridimensional que conhecemos, preenchido com objetos percebidos já como representações intuitivas (o espaço objetivo propriamente dito). Sem essa tarefa – diga-se de passagem – *misteriosa* do entendimento, para Schopenhauer não haveria nenhuma representação objetiva ou

⁶⁸ “Pois que coisa pobre, miserável a mera sensação é! Mesmo nos mais nobres órgãos sensíveis não é nada mais que uma impressão local específica, capaz, à sua maneira, de alguma variação, mas em si mesma sempre subjetiva. Portanto, enquanto tal, essa impressão não pode possivelmente conter nada objetivo, e assim nada semelhante à percepção intuitiva. Pois sensação de qualquer tipo é e permanece um evento dentro do próprio organismo; mas enquanto tal é restrita à região abaixo da pele; dessa maneira, em si mesma, nunca pode conter nada que esteja fora da pele e, assim, fora de nós mesmos. Sensação pode ser prazerosa ou desprazerosa – e isso indica uma referência à nossa vontade – mas nada objetivo é para ser encontrado em nenhuma sensação” (Ibid., p. 76, 77)

inteligível do mundo exterior, embora em nenhum momento ele negue a *existência* desse mundo, o que já expusemos repetidamente nas citações apresentadas ao longo dessa secção.

Ainda como evidência da ausência dessa controvérsia sobre a *realidade do mundo exterior* na teoria do conhecimento de Schopenhauer, a seguinte citação da *Quádrupla Raiz* é significativa pois sutilmente esclarece essa questão com a expressão “de fora”:

In the organs of sense sensation is heightened by the confluence of the nerve extremities; it can easily be stimulated from without by the wide distribution and thin covering of these; and, moreover, it is especially susceptible to particular influences, such as light, sound, and odour. Yet it remains mere sensation, like every other within our body; consequently, it is something essentially subjective whose changes directly reach our consciousness only in the form of the *inner* sense and hence of time alone, that is to say, successively.⁶⁹

Ou seja, embora as sensações dos sentidos possam ser percebidas de maneira sucessiva por meio da representação do tempo, nada objetivo advém da atividade isolada delas. Há muitas controvérsias com relação a essa teoria da representação intuitiva de Schopenhauer e, também, para com a própria noção de representação em geral. John Atwell, por exemplo, entende o conceito de representação de Schopenhauer como subdividido em três níveis ou concepções, a saber:

“[...] there are three distinguishable conceptions of the world as representation in Schopenhauer’s thought: (1) the objective (the representation is the perceptual, mediate, or indirect object); (2) the subjective (the representation is the sensed bodily change, or the sensation); and (3) the correlative (the representation is the correlative of the knowing subject and the known, perceptual object).⁷⁰

⁶⁹ “Nos órgãos dos sentidos a sensação é intensificada pela confluência das extremidades nervosas; ela pode ser estimulada de fora facilmente pela ampla distribuição e cobertura fina desses; e, mais ainda, ela é especialmente suscetível à influências particulares, como luz, som, e odor. No entanto, ela permanece mera sensação, como qualquer outra dentro do nosso corpo; conseqüentemente, ela é algo essencialmente subjetivo cujas mudanças chegam diretamente à nossa consciência somente na forma do sentido *interno* e, conseqüentemente, apenas no tempo, isto é, sucessivamente.” (Ibid., p. 77)

⁷⁰ “[...] há três concepções distinguíveis do mundo como representação no pensamento de Schopenhauer: (1) a objetiva (a representação é o objeto perceptual, mediato, ou indireto); (2) a subjetiva (a representação é a mudança corpórea sentida, ou a sensação); e (3) a correlativa (a representação é a correlação do sujeito cognoscente e do objeto conhecido, perceptual).” (ATWELL, 1995, p. 34)

O que Atwell talvez não tenha considerado é que esses três níveis são, por assim dizer, momentos ou etapas, ou até mesmo condições que se efetivam conjuntamente na gênese do mundo inteligível ou objetivo, condições ou funções que se entrelaçam na construção da realidade empírica.

Como acabamos de explicar nessa primeira classe de representações, a divisão e a correlação entre sujeito e objeto não é uma representação como Atwell parece supor, é, em primeiro lugar, o procedimento metodológico fundamental que Schopenhauer adota a fim de apartar do seu conceito de representação uma priorização de um dos seus polos constitutivos. Em segundo lugar, no contexto da *Quádrupla Raiz*, é, na verdade, a raiz mais profunda do princípio de razão suficiente, a estrutura elementar da própria consciência cognoscente, ou seja, é a pressuposição necessária da qual Schopenhauer parte para sustentar as quatro subdivisões do princípio nessa consciência ⁷¹. Quanto à “mudança corpórea sentida” está é, já, representação, no entanto somente na perspectiva do tempo, e não do espaço. Só o será do espaço após a atividade do entendimento.

Já no que concerne à sensação no contexto no qual Atwell a menciona, esta é ou a base sobre a qual o entendimento elabora as percepções, ou, em si mesmas, prazerosas ou dolorosas, o que Schopenhauer explanará posteriormente como uma relação direta das sensações para com a *vontade* de um indivíduo – relação que nada tem a ver com o objeto aqui tratado: a construção do mundo intuitivo como o fundamento do conhecimento. Apresentaremos nas secções seguintes as demais classes de representações para Schopenhauer, a fim de completarmos a exposição da natureza do mundo como representação em sua primeira consideração.

2.1.2 As representações abstratas

A segunda classe de representações para um sujeito cognoscente é a classe das representações abstratas. Em seu fundamento o princípio de razão suficiente se manifesta como a faculdade da razão propriamente dita. Essa classe constitui os conceitos, que para Schopenhauer

⁷¹ Conferir citações de número 59 e 47, respectivamente.

são meras representações de representações. Aqui o princípio de razão suficiente aparece (como mostramos no início desse capítulo) como *razão de conhecer*. O propósito dessa classe é transcrever aquilo que foi intuitivamente apreendido na classe anterior para a forma cristalizada e atemporal dos conceitos da razão, a fim de mais facilmente se poder conservar, armazenar, transmitir e manejar por meio da linguagem e das ciências os conhecimentos e as representações intuitivas tal como foram hauridos na experiência.

Para Schopenhauer essa classe é como que um compêndio das representações intuitivas transcritas noutra linguagem, na linguagem dos conceitos. As representações abstratas são, então, o produto da faculdade da razão (*Vernunft*), e nelas o princípio de razão suficiente se apresenta como razão de conhecer. *Representações abstratas, conceitos, ou representações de representações* são para Schopenhauer sinônimos, e são apenas três maneiras comuns de se definir a mesma capacidade que é efetiva nessa classe de representações: a capacidade da reflexão, o atributo multifacetado que por excelência faz com que a vida humana seja tão diferente da vida dos demais animais. Com relação a essas três definições cito Schopenhauer:

Such abstract representations have been called concepts (*Begriffe*), since each conceives or grasps (*begreift*) in (or rather under) itself innumerable individual things, and hence is a complex or comprehensive totality (*Inbegriff*) thereof. They can also be defined as *representations from representations*.⁷²

Tais representações, embora sejam de ordem inteiramente diferente das intuitivas, não podem ser compreendidas e não possuem realidade independente delas. São completamente dependentes das representações intuitivas, afinal, foram abstraídas delas, e possuem significado real só enquanto fizerem referência a elas. Mas que são essas representações abstratas? Que são os conceitos?

Em primeiro lugar, conceitos são compêndios ou complexos de intuições individuais, isto é, são estruturas que possibilitam que muitas coisas possam ser pensadas sem que

⁷² “Tais representações abstratas foram chamadas de conceitos (*Begriffe*), já que cada uma concebe ou apreende (*Begreift*) em (ou em vez, sob) si inumeráveis coisas individuais, e conseqüentemente, é um complexo ou uma totalidade compreensiva (*Inbegriff*) delas. Elas também podem ser definidas como *representações de representações*.” (SCHOPENHAUER, 1997 p. 146)

necessariamente a mente tenha de recorrer às intuições empíricas particulares correspondentes a cada uma dessas coisas individuais. Ou seja, os conceitos são úteis na medida em que o intelecto pode trabalhar com as representações intuitivas sem que elas estejam presentes ou diretamente acessíveis, pois que na verdade eles são “transcrições” (não plenamente fiéis) ou representações das representações intuitivas noutra plano, isto é, no plano da abstração. Schopenhauer descreve esse processo de formação dos conceitos dizendo que nele a faculdade da abstração analisa “[...] the complete and therefore intuitive representations [...], into their component parts in order to be able to think of these separately, each by itself, as different qualities of, or relations between, things”⁷³

E ainda complementa:

But in this process the representations necessarily forfeit their perceptibility, just as water ceases to be a visible liquid when it is decomposed into its elements. For every quality thus isolated (abstracted) may indeed be *conceived* alone by itself, yet not on that account be also *perceived* alone by itself. The formation of a concept is brought about generally by dropping much that is given in intuitive perception in order then to be able to think of what is left by itself. The concept is therefore a case of thinking less than what is intuitively perceived.”⁷⁴

Em segundo lugar, devido à sua formação e à sua utilidade os conceitos são também componentes fundamentais na possibilidade da linguagem. Em realidade, a linguagem surge para Schopenhauer, como um intrincado mecanismo de símbolos, símbolos estes que são convencionados a fim de se manter e se comunicar aquilo que é expresso pelos conceitos. Como os animais não possuem essa dimensão das representações abstratas, não são capazes de falar e não desenvolvem uma linguagem propriamente dita, mas apenas um conjunto de sons

⁷³ “[...] as representações completas e, portanto, intuitivas, [...] em suas partes componentes a fim de poder ser capaz de pensá-las separadamente, cada uma por si, como qualidades diferentes das – ou relações entre as – coisas....” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 147)

⁷⁴ “Mas neste processo as representações necessariamente perdem sua perceptibilidade, do mesmo modo que a água cessa de ser um líquido visível quando é decomposta em seus elementos. Pois cada qualidade assim isolada (abstraída) pode de fato ser *concebida* sozinha por si mesma, mas não pode nessa perspectiva ser também *percebida* sozinha por si mesma. A formação de um conceito geralmente se dá perdendo muito daquilo que é dado na percepção intuitiva a fim de, assim, se poder pensar o que sobra isoladamente. O conceito é, portanto, um caso de se pensar menos do que é intuitivamente percebido.” (Ibid., p. 147)

intencionalmente utilizados e que sempre se referem às intuições que estão diretamente presentes às suas estruturas cognoscitivas. Eis o caráter que Schopenhauer atribui à linguagem:

Now since, as I have said, the representations, sublimated and thereby analysed into abstract concepts, have forfeited all perceptibility, they would slip entirely from consciousness and be absolutely of no avail for the thought operations it intended therewith, if they were not fixed and retained in our senses by arbitrary signs. Such signs are words, and therefore insofar as words constitute the contents of dictionaries and hence of language, they always express *universal* representations, concepts, never the things of intuitive perception.⁷⁵

Mas, no entanto, na classe das representações abstratas a função do princípio de razão suficiente não se atém unicamente à formação de conceitos a partir das representações intuitivas, sua função não é apenas a reprodução do mundo intuitivo nas estruturas abstratas criadas pelos conceitos. A função do princípio de razão é aqui também notoriamente epistemológica daí o fato de Schopenhauer designá-la como “o princípio de razão suficiente de conhecer”.

Nessa classe de representações é que estão presentes as regras do pensamento – na perspectiva do conhecimento –, pensamento este que é entendido como uma atividade abstrata, geralmente direcionada ao plano abstrato das combinações entre conceitos e julgamentos, embora possa se reportar às representações intuitivas a fim de considerá-las como fundamentos para os conceitos. Por conseguinte, nessa classe de representações o princípio de razão se apresenta como a própria atividade ordenada da razão (*Vernunft*) na produção do conhecimento, atividade que, em referência aos pensamentos e às suas combinações possibilita atribuir-lhes os predicados *verdadeiro* ou *falso*. Sobre isso Schopenhauer diz:

Yet even thinking and reflection in the narrower sense do not consist in the mere presence of abstract concepts in our consciousness, but rather in a combining or separating of two or more concepts under various restrictions and modifications, which are specified by logic in the theory of judgements. Thus such a concept relationship

⁷⁵ “Agora, como eu disse, já que as representações sublimadas e assim analisadas em conceitos abstratos perderam toda sua perceptibilidade, elas iriam escapar inteiramente da consciência e seriam absolutamente de nenhuma validade para as operações de pensamento às quais foram designadas, se elas não fossem fixadas e retidas nos nossos sentidos por signos arbitrários. Tais signos são palavras e, portanto, na medida em que palavras constituem o conteúdo de dicionários e conseqüentemente da linguagem, elas sempre expressam representações *universais*, conceitos, nunca as coisas da percepção intuitiva.” (Ibid., p. 148)

clearly conceived and expressed is called a *judgement*. Now with regard to these judgements, here the principle of sufficient reason once again holds good, yet in a form very different from the one discussed in the previous chapter, namely as the principle of sufficient reason of knowing, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. As such it asserts that, if a judgement is to express a piece of *knowledge*, it must have a sufficient ground or reason (*Grund*); by virtue of this quality, it then receives the predicate *true*. *Truth* is therefore the reference of a judgement to something different therefrom.⁷⁶

Nessa perspectiva de “combinação de conceitos”, um pensamento – expresso por meio de uma sentença, proposição, ou juízo – pode, como vimos, ser *verdadeiro* ou *falso*, e para noso filósofo essa atividade do pensamento considerada do ponto de vista da construção e da difusão do conhecimento (embora seja uma atividade múltipla e nela estejam envolvidas muitas relações e associações) pode ser subsumida em quatro tipos de associações lógicas básicas. Tais associações são quatro tipos de conexão de um juízo com sua “razão de ser” ou com seu “fundamento”, e dessa conexão é que surge a representação de um pensamento como a ser *verdadeiro*. Assim, em consonância com o que foi estabelecido até agora, *verdade* e *falsidade* são predicados atribuídos somente aos juízos e às suas relações entre si, ou com algo diferente deles. Essas quatro formas nas quais a verdade é atribuída aos juízos são as seguintes: verdade lógica, verdade empírica, verdade transcendental, e verdade metalógica.

Do primeiro caso Schopenhauer diz que “a judgement can have as its reason or ground another judgement; its truth is then *logical* or *formal*.”⁷⁷ A forma geral desses juízos assenta nos três princípios lógicos da não-contradição, da identidade, e do terceiro excluído. Todos os juízos dessa classe são silogismos:

The syllogism, as the establishment of one judgement through another by means of a third, is always concerned only with judgements which are merely combinations of

⁷⁶ “Mesmo o pensar e a reflexão no sentido mais raso não consistem na mera presença de conceitos abstratos na nossa consciência, mas, por outro lado, num combinar ou separar de dois os mais conceitos sob várias restrições e modificações, que são especificadas pela lógica na teoria dos juízos. Assim, tal relação de conceitos claramente concebida e expressa é chamada de *juízo*. Agora, em relação a esses juízos, aqui o princípio de razão mais uma vez é válido, mas de uma forma muito diferente (...), nomeadamente: como o princípio de razão suficiente de conhecer, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Enquanto tal ele assevera que, se um juízo é para expressar um fragmento de *conhecimento*, ele deve ter um fundamento ou uma razão suficiente (*Grund*); em virtude dessa qualidade ele recebe o predicado de *verdadeiro*. *Verdade* é, portanto, a referência de um juízo a algo diferente dele.” (Ibid., p. 156)

⁷⁷ “um juízo pode ter como sua razão ou fundamento outro juízo; sua verdade é, por conseguinte, *lógica* ou *formal*.” (Ibid., p. 157)

concepts [...]. The whole science of syllogisms is nothing but the sum-total of rules for applying the principle of sufficient reason mutually to judgements; and so it is the canon of *logical truth*.⁷⁸

Com relação à segunda forma, um juízo é verdadeiro empiricamente quando tem como seu fundamento ou razão suficiente uma representação da primeira classe, isto é, uma representação intuitiva. Para ser verdadeiro materialmente ou empiricamente ele precisa se reportar diretamente a uma intuição, por conseguinte, seus conceitos devem se referir a uma intuição, e não a outros conceitos, e por isso Schopenhauer denomina esse tipo de verdade de “verdade material”:

A representation of the first class, thus an intuitive perception brought about by means of the senses, and consequently experience, can be the ground of a judgement which then has *material truth*; and indeed insofar as the judgement is founded *directly* on experience, this is *empirical truth*.⁷⁹

A terceira forma de verdade é a transcendental. Nela os juízos têm como fundamento uma representação formal (a terceira classe das representações, que contém as representações que assentam nas intuições puras *a priori* do espaço e do tempo). Para Schopenhauer os juízos dessa classe são aqueles que Kant designou como *juízos sintéticos a priori*, ou seja, os juízos que não assentam meramente em abstrações, justamente porque se referem à experiência, mas não na perspectiva material, e sim na transcendental, isto é, no que diz respeito à própria condição da experiência. Assim se expressa Schopenhauer sobre o fundamento desses juízos:

[...] the judgement is determined precisely by that which determines experience itself, that is, either by the forms of space and time intuitively perceived by us *a priori*, or by the law of causality known to us *a priori*. Examples of such judgements are propositions

⁷⁸ “O silogismo, como o estabelecimento de um juízo através de outro por meio de um terceiro, concerne sempre a juízos que são meramente combinações de conceitos [...]. A inteira ciência dos silogismos é nada mais que a soma total das regras para aplicar mutuamente o princípio de razão suficiente a juízos; e assim é o cânone da *verdade lógica*” (Ibid., p. 158)

⁷⁹ “Uma representação da primeira classe, isto é, uma percepção intuitiva trazida por meio dos sentidos e, conseqüentemente, por meio da experiência, pode ser o fundamento de um juízo, que então tem verdade *material*; e, de fato, na medida em que o juízo é fundado *diretamente* na experiência, isso é *verdade empírica*” (Ibid. p. 159)

such as: two straight lines do not enclose a space. – Nothing happens without a cause. – $3 \times 7 = 21$.⁸⁰

A quarta e última forma de verdade é a metalógica. Nela os juízos assentam única e exclusivamente nos três princípios básicos da lógica (ao qual nos referimos acima) e num quarto princípio acrescentado por Schopenhauer:

They are (1) A subject is equal to the sum of its predicates, or $a = a$. (2) No predicate can be simultaneously attributed and denied to a subject, or $a = -a = 0$. (3) Of every two contradictorily opposite predicates one must belong to every subject. (4) Truth is the reference of a judgement to something outside it as its sufficient ground or reason.⁸¹

Schopenhauer a denomina de metalógica porque nessa forma os juízos se fundamentam na própria estrutura da faculdade da razão e no funcionamento correto dela, por conseguinte para ele é inadmissível que um pensamento correto possa ser expresso contrariando essa estrutura.

Through a reflection, which I might call a self-examination of the faculty of reason, we know that these judgements are the expression of the conditions of all thought and therefore have these as their ground. Thus by making vain attempts to think in opposition to these laws, the faculty of reason recognizes them as the conditions of the possibility of all thought.⁸²

⁸⁰ “[...] o juízo é determinado precisamente por aquilo que determina a própria experiência, isto é, ou pelas formas do espaço e do tempo intuitivamente percebidas por nós *a priori*, ou pela lei de causalidade conhecida por nós *a priori*. Exemplos de tais juízos são proposições tais como: duas linhas retas não determinam um espaço. – Nada acontece sem uma causa. $3 \times 7 = 21$.” (Ibid., p. 160)

⁸¹ “Eles são: (1) Um sujeito é igual à soma de seus predicados, ou $a = a$. (2) Um predicado não pode ser simultaneamente atribuído e negado a um sujeito, ou $a = -a = 0$. (3) De cada dois predicados opostos contraditórios um deve pertencer a todo sujeito. (4) Verdade é a referência de um juízo a algo fora dele como seu fundamento ou razão suficiente” (Ibid., p. 161)

⁸² “Através de uma reflexão, que eu posso chamar de um auto-exame da faculdade da razão, nós conhecemos que esses juízos são a expressão das condições de todo o pensamento e, portanto, tem essas como seu fundamento. Assim, fazendo tentativas vãs para pensar em oposição a essas leis, a faculdade da razão as reconhece como as condições de possibilidade de todo o pensamento.” (Ibid., p 161, 162)

2.1.3 As representações formais

A terceira classe de representações tem como seu fundamento a raiz do princípio de razão denominada de razão de ser no espaço e no tempo. Para Schopenhauer, essas representações merecem ser consideradas numa classe inteiramente diferente das demais pelo fato de que, nem por meio das intuições, nem tampouco por meio de conceitos da razão é possível explicar os elementos intrínsecos ao espaço e ao tempo. Sobre isso Schopenhauer diz:

These relations are peculiar and differ entirely from all other possible relations of our representations. Therefore neither the understanding nor the faculty of reason by means of mere concepts is capable of grasping them, but they are made intelligible to us simply and solely by means of pure intuitions *a priori*. For it is impossible to explain clearly from mere concepts what are above and below, right and left, front and back.⁸³

Em realidade, com essas quatro classes de representações para um sujeito cognoscente Schopenhauer quis designar quatro modos distintos de se conceber um objeto, quatro modos de acordo com os quais alguma coisa pode tornar-se um objeto para nós.

Partindo do modo como o filósofo apresenta o princípio de razão suficiente com suas quatro classes de representações, ficará claro o fato de que a única classe que tem por assim dizer, uma função “constitutiva” do mundo é a classe das representações intuitivas. Essa classe não é apenas “um modo como os objetos podem ser considerados”, isto é, uma perspectiva ou uma maneira de se entender um objeto ou de se conceber um conjunto de relações específicas.

As representações intuitivas são os objetos reais do mundo, posto que esses objetos surgem em primeiro lugar como produtos das potências inatas da faculdade do conhecimento. Portanto, na primeira classe de representações o princípio de razão suficiente constrói o mundo como este é percebido, nas outras classes (sobretudo nas representações abstratas e nas

⁸³ “Essas relações são peculiares e diferem inteiramente de todas as outras relações possíveis das nossas representações. Portanto, nem o entendimento nem a faculdade da razão são capazes de apreendê-las por meio de conceitos, mas elas se tornam inteligíveis a nós simplesmente e somente por meio de intuições puras *a priori*. Pois é impossível explicar claramente por meros conceitos o que é acima e abaixo, direita e esquerda, frente e atrás, antes e depois.” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 194)

representações formais) este mesmo mundo é apenas considerado noutras perspectivas, que, todavia, sempre terão como fundamento último a realidade expressa nas representações intuitivas.

Mas na classe de representações que agora estamos considerando o princípio de razão suficiente assumirá uma função que nada tem a ver com a *constituição* e com a *formatação material* dos objetos no mundo. Por serem fundamentadas na natureza mesma do espaço e do tempo essas representações formais constituem uma classe inteiramente diferente das demais, ou seja, seus objetos não podem ser subsumidos nas outras três formas, e com relação a elas a causalidade, a lei da motivação, e as leis que governam os juízos e os conceitos não fazem sentido algum. Tal se dá porque nessas representações o espaço e o tempo serão considerados não no concerne à sua *efetividade*, mas tão-somente no que diz respeito aos seus elementos particulares e, por assim dizer, essenciais a cada um.

Portanto, nessa terceira classe o espaço e o tempo são considerados isoladamente, e não como conectados pela lei da causalidade a fim de constituir o complexo da realidade empírica. Aqui os objetos são considerados exclusivamente do ponto de vista formal, enquanto fundamentados nessas duas intuições puras *a priori*, por conseguinte o que está em questão não são suas existências materiais, nem tampouco a análise de alguma efetividade ou acontecimento empírico regido pela lei da causalidade (função exclusiva do princípio de razão suficiente na classe das representações intuitivas).

Daí que as representações são aqui consideradas somente como grandezas ou formas, e por isso Schopenhauer apresenta a matemática (dividida em geometria e aritmética) como a ciência que, por excelência, tem essa raiz do princípio como seu *organon*. Sobre a diferença entre essa classe de representações e as intuitivas, Schopenhauer diz:

What distinguishes this class of representations, in which time and space are pure intuitions, from the first, in which they are sensuously perceived (and moreover conjointly), is matter. I have therefore declared matter to be the perceptibility of time and space, on the one hand, and causality that has become objective, on the other.⁸⁴

⁸⁴ “O que distingue essa classe de representações, na qual tempo e espaço são intuições puras, da primeira, na qual eles são percebidos sensivelmente (e mais, conjuntamente), é a matéria. Eu declarei a matéria, portanto, como a ser a perceptibilidade do tempo e do espaço, por um lado, e causalidade que se tornou objetiva, por outro.” (Ibid., p. 193)

2.1.4 As representações enquanto motivos

Por fim, resta-nos apresentar a quarta classe de representações para um sujeito cognoscente, que aqui no presente escrito necessitaremos explaná-la de maneira sumária a fim de completar a visar de nosso autor sobre as classes de representações.

Seguramente esse capítulo – embora seja curto – é o mais profundo e o mais complexo de toda a tese de doutorado. Schopenhauer considera essa classe de representações a mais importante de todas por conter uma única representação: a natureza volitiva de um indivíduo, a vontade deste e a relação que os objetos do mundo exterior mantêm com ela. É por meio dessa única representação que será postulada uma “identidade misteriosa” entre *o sujeito que conhece*, e *o sujeito que quer*, ou sujeito volitivo. Essas duas perspectivas constituem, para Schopenhauer, as duas faces ou dois elementos inteiramente antagônicos num mesmo indivíduo humano.

Mas o que é esse querer em geral? Qual a natureza dessa vontade ou dessa volição? O que é querer algo? Schopenhauer responde a todas essas perguntas dizendo que uma explanação última ou suficiente sobre elas é impossível. De modo pleno elas são inexplanáveis, e a essa conclusão negativa ele apresenta várias razões.

Primeiramente ele diz que o sujeito que conhece não conhece a si mesmo como sujeito cognoscente, mas conhece apenas sua vontade, e essa ele não conhece na perspectiva de nenhuma das outras três classes de representações. Ele apenas é consciente de que é um indivíduo que tem uma vontade, mas tal vontade, por sua vez não é passível de ser representada em nenhuma das outras três classes, isto é, não é percebida como um objeto exterior que é efetivo no mundo material; não é percebida como um objeto formal; e não pode ser entendida ou explanada meramente por conceitos ou proposições. Então praticamente é irrepresentável. Schopenhauer diz o seguinte sobre essa limitação do sujeito.

[...] the subject knows itself only as a *willer*, not as a *knower*. For the ego that represents, thus the subject of knowing, can itself never become representation or object, since, as the necessary correlative of all representations, it is their condition. On the contrary, the fine passage from the sacred *Upanishad* applies: ‘It is not to be seen: it sees everything; it is not to be heard: it hears everything; it is not to be known: it knows everything; and it

is not to be recognized: it recognizes everything. Besides this seeing, knowing, hearing, and recognizing entity there is no other.' (*Oupnekhat*, Vol. I, p. 202. Cf. *Brihadaranyaka Upanishad*, III, 7, 23.).⁸⁵

Schopenhauer é ciente de que esse seu pensamento contradiz diretamente a famosa assertiva de caráter cartesiano que, em síntese, diz o seguinte: que eu conheça objetos exteriores a mim, isso é duvidoso, mas quando eu afirmo *conhecer algo* é certo que estou conhecendo que conheço, por conseguinte, há conhecimento de que eu conheço.

Numa perspectiva semelhante poder-se-ia ainda dizer: é certo que eu duvide de tudo, mas não posso duvidar do fato de que eu duvido no momento em que estou duvidando. Mas em realidade, todas essas assertivas que parecem ser tão sólidas não podem ainda constituir “conhecimento”, são afirmações cuja aparente solidez se baseia somente no dado imediato da consciência, isto é, no fato do homem ter consciência imediata daquilo que ele experiencia. Inclusive a própria denominação científica da espécie humana como *homo sapiens sapiens* faz referência a isso. O homem que sabe que sabe. Mas com relação aos critérios que determinam *isso que se sabe*, tal ainda é uma questão problemática.

Devido a isso Schopenhauer parece se deter no fato de que o sujeito cognoscente não conhece a si mesmo como tal, mas somente como sujeito que quer, sujeito que tem consciência da sua própria vontade. Sobre esses famosos teoremas de natureza cartesiana ele contra-argumenta:

My answer to the objection: ‘I not only know, but know also that I know’, would be: ‘Your knowing that you know differs from your knowing only in the expression. ‘I know that I know’ states nothing more than ‘I know’, and this again, without further qualification, says nothing more than ‘I’ or ‘ego’. If your knowing and your knowledge of this knowing are two different things, then just try to have each separately and by itself, thus first of all to know without being aware of this, and then again to know merely about knowing without this knowledge being at the same time knowing. We may, of course, abstract from all special knowing, and arrive at the proposition ‘I know’, which for us is the last possible abstraction, but which is identical with the proposition

⁸⁵ “[...] o sujeito conhece a si mesmo somente como *sujeito do querer*, não como *sujeito do conhecimento*. Pois o ego que representa, ou seja, o sujeito do conhecer, não pode nunca tornar-se em si mesmo representação ou objeto, já que, como o correlato necessário de todas as representações, ele é sua condição. Ao contrário, aqui se aplica a bela passagem dos sagrados *Upanishades*: ‘Não é para ser visto: vê tudo; não é para ser ouvido: ouve tudo; não é para ser conhecido: conhece tudo; e não é para ser reconhecido: reconhece tudo. Além dessa entidade que vê, que conhece, que ouve, e que reconhece, não há nenhuma outra.’” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 208)

‘objects exist for me’, and this in turn is identical with ‘I am subject’, which contains nothing but the simple word ‘I’.⁸⁶

Com efeito, tendo estabelecido que o sujeito cognoscente não conhece a si mesmo enquanto tal, isto é, não se conhece como *conhecedor*, Schopenhauer quer já antecipar nesse texto da tese o fato de que na essência do ser humano o *conhecer* não é hegemônico, isto é, não prepondera sobre o *querer*. Num pensamento de caráter bastante semelhante à filosofia de David Hume, Schopenhauer afirmará a partir do segundo livro de *O Mundo*, que o conhecimento não é algo que tem um fim em si mesmo, nem tampouco algo primário na essência do ser humano, mas é, ao contrário, algo bastante secundário que surge com o fito de satisfazer a natureza volitiva do homem.⁸⁷

Agora bem, se a vontade de um indivíduo nunca pode tornar-se plenamente objetiva para ele, ou seja, nunca pode ser representada adequadamente, então esse indivíduo só a conhece de modo bastante limitado, vale dizer, tão-somente em suas manifestações particulares espalhadas no complexo espaço-temporal. Essas manifestações são, para Schopenhauer, frutos do caráter absolutamente singular que é efetivo em cada ser humano. Esse mesmo ser humano só conhece sua vontade por meio de exteriorizações particulares que se dão em acordo com esse seu caráter particular, mas este caráter mesmo, ou seja, “o modo como essa vontade se manifesta neste homem particular”, é, para o mesmo, completamente incognoscível. Então nessa classe de representações, novamente o princípio de razão suficiente aparece como aquilo que nos impulsiona a buscar uma explanação para os fenômenos, mas aqui essa necessidade aparece na faculdade cognoscitiva de cada um como um questionamento com relação as próprias ações e decisões, e as ações e decisões de outros indivíduos.

⁸⁶ “Minha resposta para a objeção: ‘Eu não apenas conheço, mas conheço também que eu conheço’, seria: ‘Seu conhecer que você conhece difere do seu conhecer somente na expressão. ‘Eu conheço que eu conheço’ não estabelece nada mais que ‘Eu conheço’, e isso, novamente, sem qualificação última, diz nada mais que ‘Eu’ ou ‘ego’. Se o seu conhecer e o seu conhecimento deste conhecer são duas coisas diferentes, então apenas tente tê-las cada uma separadamente e por si mesma, para assim antes de tudo conhecer sem estar ciente disso, e depois, novamente, conhecer meramente sobre o conhecer sem que este conhecimento seja ao mesmo tempo conhecer. Nós podemos, é claro, abstrair de todo conhecimento específico, e chegar à proposição ‘Eu conheço’, que para nós é a última abstração possível, mas que é idêntica a proposição ‘objetos existem para mim’, e isso, por sua vez, é idêntico a ‘Eu sou sujeito’, que contém nada mais que a simples palavra ‘Eu’.” (Ibid., p. 208, 209)

⁸⁷ Explanaremos os detalhes desse conceito schopenhauriano de conhecimento no capítulo seguinte, dedicado exclusivamente a isso.

Neste sentido, novamente aqui, o princípio de razão suficiente – que em todas as outras classes apresentou as representações como necessariamente relacionadas umas as outras – é o que estabelece uma conexão necessária entre as decisões voluntárias de indivíduos influenciados por motivos. Desse modo, diz Schopenhauer que, ao julgarmos as nossas ações e as ações dos outros, somos levados a buscar para elas um fundamento ou uma razão de ser, sem tal fundamento ou motivo do por que acontecerem, tais ações seriam para nós absolutamente sem significado.

With every decision that we observe in ourselves and also in others, we regard ourselves as justified in asking, why? In other words, we assume as necessary that that decision was preceded by something from which it ensued, and which we call the ground or reason, or more accurately the motive, of the resultant action. Without such a motive the action is to us just as inconceivable as is the movement of an inanimate body without a push or pull.⁸⁸

Em realidade, posteriormente, no segundo livro de *O Mundo* Schopenhauer dirá dessa quarta classe de representações que é ela que possibilita a explanação da primeira classe (as representações intuitivas) de modo mais pleno ou mais significativo. Tal se dá pelo fato de que na primeira classe os objetos são conhecidos “meramente de fora”, ou seja, nos acontecimentos físicos que se dão exteriormente a um sujeito cognoscente, este os compreende apenas como meros fenômenos espalhados no espaço e no tempo e conectados necessariamente pela lei de causa e efeito. Mas com relação aos acontecimentos que se dão em seu corpo, com relação a seu organismo e à sua vontade, o sujeito cognoscente conhece a mesma lei de causalidade numa perspectiva inteiramente diferente, isto é, a partir de dentro. Vejamos como Schopenhauer relaciona essas duas classes de representações.

[...] tenho de aprender a compreender até mesmo a essência íntima dos movimentos mais simples e comuns do corpo orgânico (os quais vejo se seguirem de causas) a partir de meu próprio movimento por motivos, e reconhecer que as forças infundadas que se exteriorizam em todos os corpos da natureza são idênticas em espécie com Aquilo que em mim é a Vontade, e diferentes desta apenas segundo o grau. Isso significa: a quarta

⁸⁸ “Em cada decisão que observamos em nós mesmos e nos outros, nos consideramos como justificados em perguntar, por quê? Noutras palavras, assumimos como necessária que aquela decisão foi precedida de algo da qual ela se seguiu, que nós chamamos de fundamento ou razão, ou, mais precisamente, o motivo da ação resultante. Sem um tal motivo a ação é para nós tão inconcebível quanto o movimento de um corpo inanimado sem um impulso ou uma atração.” (Ibid., p. 212)

classe de representações estabelecida no ensaio sobre o princípio de razão tem de se tornar para mim a chave para o conhecimento da essência íntima da primeira classe.⁸⁹

Dáí que do mesmo modo que é absolutamente inexplicável o fato de uma pedra cair e não flutuar, por exemplo, ou de todas as demais leis naturais apresentadas pelas ciências serem tais como são e não de um outro modo qualquer, tão inexplicável é o fato de um homem ter um desejo e uma vontade por um objeto e não por um outro qualquer, ou seja, sua vontade é tão inexplicável como qualquer outra coisa na natureza.

Partiremos agora à explanação dos elementos mais importantes do conceito de conhecimento de Schopenhauer, pois, apresentadas as classes de representações, se faz necessário ainda – a fim de entender a unidade primária da teoria da representação – explicar a *genealogia fisiológica* do conhecimento tal qual o filósofo a expõe. Tal genealogia será fundamental tanto para apreendermos o significado geral do mundo como representação, quanto para entendermos, na terceira parte deste trabalho, a proposta de Schopenhauer de uma forma de conhecimento que ultrapassa o significado originário da representação.

⁸⁹ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 187)

SEGUNDA PARTE: a doutrina da vontade e o conceito de conhecimento

Nosso objetivo principal na segunda parte deste trabalho é apresentar o conceito de conhecimento para Schopenhauer. Um traço extremamente peculiar da teoria do conhecimento de nosso filósofo – e que faz com que ela se apresente como uma construção extremamente peculiar na história da filosofia – é o fato de que Schopenhauer intenta não somente dizer *o que é* o conhecimento, mas também *de onde ele surge*. Nessa perspectiva é não só possível falar de uma *genealogia do conhecimento* na filosofia schopenhauriana, mas é mesmo imprescindível que se trace essa genealogia a fim de que se compreenda adequadamente a concepção notadamente fisiológica na qual o filósofo elabora seu conceito.

Antes de adentrarmos nos elementos que concernem diretamente a essa genealogia, no entanto, é necessário que apresentemos o percurso pelo qual Schopenhauer insere esse conceito na sua doutrina, e tal percurso está intimamente relacionado à explanação que o filósofo dá a seu conceito de vontade. Nessa perspectiva é impossível compreender o que é conhecimento para Schopenhauer se não se tem previamente o conhecimento da fundamentação desse conceito no contexto da metafísica da vontade. Devido isso, iremos nos deter consideravelmente na exposição dessa doutrina antes de explanarmos o conceito de conhecimento propriamente dito.

Por fim, na última seção dessa parte nos deteremos na crítica que Schopenhauer endereça ao cientificismo de seu tempo, porque a nosso ver essa crítica condensa em si a inteira concepção do filósofo sobre a natureza da forma de conhecimento aqui em questão.

Capítulo 3 – o mundo como vontade

3.1 O ponto de partida do segundo livro: a indagação pelo conteúdo das representações intuitivas

Após haver apresentado exaustivamente na *Quádrupla Raiz* e no primeiro livro do primeiro volume de *O Mundo* os elementos que compõem o mundo como representação – tanto do ponto de vista constitutivo quanto da possibilidade de conhecer e explanar os fenômenos desse mundo – Schopenhauer dirige a investigação no segundo livro para a análise daquilo que seria o fundamento da representação, isto é, seu conteúdo propriamente dito, visto que a representação foi apresentada (em última instância) como uma construção subjetiva arraigada em algo ininteligível. Uma série de dados sensíveis ininteligíveis que, propriamente dizendo, constituem o fundamento em relação ao qual o entendimento tem a tarefa de moldá-los em algo inteligível (como vimos no capítulo sobre as representações intuitivas e a teoria da percepção).

Para Schopenhauer o mundo não é “dado” a um sujeito, mas representado ‘por e para’ este, ou, mais precisamente, representado ‘por e para’ o entendimento deste – entendimento ou intelecto compreendido como uma função do cérebro deste sujeito. A pergunta elementar seria: visto que a elaboração de uma representação intuitiva, ou seja, de uma percepção objetiva do mundo depende de uma experiência subjetiva arraigada em um entendimento produtivo (cuja função é a aplicação do princípio de causalidade) e em uma sensibilidade entendida como o conjunto dos sentidos que transforma afecções “externas” em dados brutos, o que são esses dados e que exterioridade anterior à experiência é essa? Esse é o problema e é a isso que Schopenhauer se refere quando pergunta pelo conteúdo da representação intuitiva no começo do parágrafo dezessete.

Dirigindo agora nossa atenção inteiramente à representação intuitiva, lograremos conhecer o seu conteúdo, suas determinações mais precisas e as figuras que exibem para nós. Será de especial importância obtermos um esclarecimento sobre a significação própria dessas imagens, para que elas – como teria de ser se sua significação fosse, ao contrário, apenas sentida – não passem diante de nós por completo estranhas e

insignificantes, mas nos falem diretamente, sejam entendidas e adquiram um interesse que absorva todo o nosso ser.⁹⁰

Essa busca por uma significação, ao invés de uma mera sensação ou intuição do conteúdo do mundo é bastante importante porque evidencia de maneira indiscutível o fato de que aquilo que é buscado por Schopenhauer é a significação do mundo para além do que nos aparece, isto é, por uma intelecção propriamente dita do significado dos fenômenos.

Como já foi exposto, o princípio de razão suficiente é a faculdade que conecta todos esses fenômenos uns aos outros, provindo dessa conexão o complexo da experiência e da realidade. Então perguntar pelo significado da aparência, ou seja, dos fenômenos, é perguntar pelo significado da própria experiência humana como um todo. É nessa perspectiva que Schopenhauer não é apenas um epistemólogo, mas apresenta sua filosofia como uma proposta de decifração do enigma do mundo, embora essa proposta não possa nem deva ser compreendida como uma ferramenta capaz de terminantemente esclarecer todos os problemas reais e efetivos da total experiência humana – como ele deixa claro em algumas passagens tanto do primeiro⁹¹ quanto do segundo volume de *O Mundo*.⁹²

⁹⁰ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 151)

⁹¹ Conferir nota de número onze na primeira parte deste trabalho.

⁹² [...] my teaching enables us to perceive agreement and consistency in the contrasting confusion of the phenomena of this world, and solves the innumerable contradictions which, seen from every other point of view, are presented by it. Therefore it is, to this extent, like an arithmetical sum that comes out, although by no means in the sense that it leaves no problem still to be solved, no possible question unanswered. To assert anything of the kind would be a presumptuous denial of the limits of human knowledge in general. [...] for the ultimate solution of the riddle of the world would necessarily have to speak merely of things-in-themselves, no longer of phenomena. All our forms of knowledge, however, are intended precisely for phenomena alone; hence we must comprehend everything through coexistence, succession, and relations of causality. But these forms have sense and significance merely with reference to the phenomenon; the things-in-themselves and their possible relations cannot be grasped through them. Therefore the actual, positive solution to the riddle of the world must be something that the human intellect is wholly incapable of grasping and conceiving.”

[...] meu ensinamento nos possibilita perceber concordância e consistência na confusão contrastante dos fenômenos deste mundo, e resolve as inumeráveis contradições que, vistas de qualquer outro ponto de vista são apresentadas pelo mundo. Portanto ele é, nessa perspectiva, como uma soma aritmética resultante, embora de maneira nenhuma no sentido de que não deixa nenhum problema para ser ainda resolvido, nenhuma questão possível sem resposta. Afirmar qualquer coisa do tipo seria uma negação presunçosa dos limites do conhecimento humano em geral. [...] Pois a solução final para o enigma do mundo necessariamente teria que falar meramente de coisas em si, não mais de fenômenos. Todas as nossas formas de conhecimento, porém, são direcionadas precisamente só aos fenômenos; conseqüentemente nós devemos compreender todas as coisas por meio da coexistência, da sucessão, e das relações de causalidade. Mas essas formas só têm sentido e significação meramente em referência ao fenômeno; as coisas em si e suas possíveis relações não podem ser captadas por meio delas. Portanto, a efetiva solução positiva do enigma do

Sobre esse conteúdo da representação intuitiva poder-se-ia pensar, ao se ter em mente a gênese dessas representações tais quais Schopenhauer a apresenta na sua teoria da percepção, que por terem como ponto de partida os dados fornecidos pelo conjunto dos órgãos dos sentidos, então o conteúdo buscado são esses dados mesmos, o que faria com que a investigação caísse numa circularidade. A título de esclarecer esse problema e demonstrar que o que se busca não são os dados propriamente ditos da sensibilidade, John Atwell faz duas considerações importantes. A primeira, corroborando com essa possível interpretação, estabelece que

One might think that the answer has already been given, namely, that the content of the perceptual representation is the sensation or set of sensations out of which the understanding constructs the perceptual representation or object. Just as the content of the abstract representation (or concept) is the perceptual representation (or percept or object), so the content of the perceptual representation is the sensation or sensation-complex out of which that representation is fashioned.⁹³

A segunda consideração aprofunda a interpretação do problema e estabelece que a sensação não pode ser o cerne do problema porque a busca é por um significado, e não apenas por um ponto de partida na construção das representações pelo entendimento:

“[...] clearly, sensation is not the content that Schopenhauer is concerned with. He probably holds that it remains within the world as representation, hence it cannot be the “content” of that world, as “content” is here intended. In the present context, then, “content” must mean for Schopenhauer something beyond or other than representation altogether. And, in fact, this turns out to be the case.⁹⁴

mundo deve ser algo que o intelecto humano é inteiramente incapaz de conceber e captar.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 185)

⁹³ “Pode-se pensar que a resposta já foi dada, a saber, que o conteúdo da representação perceptual é a sensação ou o conjunto de sensações do qual o entendimento constrói a representação perceptual ou objeto. Da mesma maneira que o conteúdo da representação abstrata (ou conceito) é a representação perceptual (ou percepção, ou objeto), assim o conteúdo da representação perceptual é a sensação ou o complexo de sensações do qual aquela representação é formada. De fato, se “conteúdo” significa, diga-se, base ou fundação – aquilo sobre o qual ou do qual algo depende para sua existência ou ocorrência – então essa linha de pensamento faz perfeito sentido” (ATWELL, 1995, p. 54)

⁹⁴ [...] claramente, sensação não é o conteúdo com o qual Schopenhauer está preocupado. Ele provavelmente sustenta que ela permanece dentro do mundo como representação, conseqüentemente ela não pode ser o “conteúdo” daquele mundo, como “conteúdo” é aqui pretendido. No contexto presente, então, “conteúdo” deve significar para Schopenhauer alguma coisa além ou inteiramente outra da representação. E, de fato, isso acaba por ser o caso.” (Ibid., p. 55)

Então é a esse conteúdo entendido como um significado “para além” do mundo como representação que Schopenhauer se refere quando busca inquirir pela interioridade da representação intuitiva. Como vimos na primeira parte deste trabalho, Schopenhauer radicaliza peremptoriamente os conceitos kantianos de fenômeno e de coisa em si, e isso a fim de não permitir nenhuma correlação entre aquilo que pertence ao plano da representação, e aquilo que está para além deste. Dessa maneira a questão resulta, em suma, no seguinte. A representação é representação de ‘quê’, e o que significa esse ‘quê’? Uma representação deve ser representação de algo diferente dela, visto que uma representação que representa a si mesma é uma contradição evidente.

A indagação de Schopenhauer visa, em última análise, atribuir uma significação ao “outro” da representação, isto é, inquirir pelo sentido essencial desta.⁹⁵ A partir daí, na perspectiva da possibilidade ou da impossibilidade do conhecimento desse fundamento ou desse “outro” é que Schopenhauer dirige seu olhar à filosofia de seus predecessores, ao conceito de conhecimento em geral, e ao conceito de conhecimento científico, e isso a fim de investigar nos pormenores tanto o tipo de conhecimento que as ciências evidentemente produzem, quanto os limites, os problemas e a natureza mesma desse conhecimento – visto que no contexto intelectual de seu tempo uma espécie de cientificismo já predominava há décadas no que concerne à produção de conhecimento.⁹⁶

Ao postular a radicalização entre o fenômeno e a coisa em si, já se tem um prelúdio de que para Schopenhauer o conhecimento em geral e o conhecimento científico em particular não serão capazes de desvelar o significado oculto que aqui está sendo buscado. O importante nesse momento é ressaltar que, para nosso filósofo, partindo-se do mero fenômeno, isto é, das leis, das conexões necessárias entre as representações e do ordenamento em geral e de natureza subjetiva que o sujeito cognoscente confere ao mundo – transformando-o em um mundo representado por

⁹⁵ Significação ou intelecção, todavia, problemáticas, visto que o próprio filósofo as apresenta como tendo de ser inteiramente diferentes da representação e dos atributos – estabelecidos pelo princípio de razão suficiente – que a ela são concernentes. O problema reside, em suma, no fato de se investigar aqui o significado do mundo intuitivo ao mesmo tempo em que ‘significado’ não pode ser um termo tomado no sentido meramente literal: a atribuição de um sentido racional ou lógico ao objeto em questão. Nem tampouco semelhante significado poderá ser demonstrado, deduzido, ou evidenciado por qualquer um dos métodos válidos para o conhecimento científico.

⁹⁶ Exploraremos a crítica de Schopenhauer ao conhecimento científico numa secção específica deste capítulo.

ele –, jamais esse significado oculto (o conteúdo) das representações será desvelado e posto à mostra.

Queremos conhecer a significação dessas representações. Perguntamos se este mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda se é algo outro, que o complemento, e qual sua natureza. Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis. Nesse sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão.⁹⁷

Nessa perspectiva, se o objeto do conhecimento for tão-somente a representação – mesmo na sua infinitude de particularidades, de minúcias e nuances, de relações complexas e de consequências variadas – nada se conhecerá sobre a essência dessas representações, vale dizer: de um conhecimento que se dá de maneira meramente quantitativa, como acréscimo constante e cumulativo de saberes sobre aquilo que é aparente, nada de novo e não relativo pode surgir

3.2 Do conceito de corpo ao conceito de vontade

No rastro da busca pelo significado das representações intuitivas, Schopenhauer se detém na análise daquela representação que para ele é absolutamente diferente de todas as outras, e que deve ser entendida como a chave para se acessar o problema do conteúdo das demais. Referimo-nos à representação do corpo. Neste ponto não é desnecessário ressaltar que a questão pelo conteúdo das representações intuitivas (ou seja, aquelas representações que propriamente dizendo constituem o mundo físico) é a força motriz da metafísica schopenhauriana. São os resultados dessa investigação que levarão à primeira concepção de conhecimento do filósofo (o conhecimento que segue o fio condutor do princípio de razão suficiente), bem como às insuficiências deste conhecimento em ultrapassar o plano da representação.

⁹⁷ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155)

Agora bem, sem sombra de dúvidas podemos dizer que se há um conceito na filosofia de nosso autor que é tratado de modo inteiramente novo e de uma maneira completamente independente das doutrinas de qualquer filósofo precedente, este é o conceito de corpo. O corpo representa o ponto de transição entre a teoria da percepção como o arcabouço do mundo como representação, e a base sobre a qual Schopenhauer inicialmente sustenta sua doutrina da vontade. Para o filósofo o corpo significará, então, o objeto híbrido entre dois planos apresentados como inteiramente diferentes, a representação na qual é possível uma transição na consciência do sujeito cognoscente do mundo como representação para o mundo como vontade.

No entanto, no primeiro e segundo livros de *O Mundo* Schopenhauer declara ter abordado o corpo propositalmente numa perspectiva unilateral, ou seja, unicamente na perspectiva da representação: “[...] com resistência interior, explanamos no primeiro livro o próprio corpo e os demais objetos deste mundo intuitivo como mera representação do sujeito que conhece.”⁹⁸ Então será aqui no segundo livro que a investigação, ainda seguindo o fio condutor da busca pelo conteúdo das representações intuitivas vai levar nosso filósofo a considerar o corpo noutra perspectiva.

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece, para o que ainda possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo).⁹⁹

Dessa maneira, para Schopenhauer o que possibilita essa busca pelo conteúdo das representações, ou seja, essa transição das meras representações como construtos do sujeito cognoscente para o que possam ser além disso só é possível pelo fato de nós mesmos não sermos apenas sujeitos cognoscentes dotados de uma faculdade do conhecimento que é a matriz das representações, mas sermos, também, indivíduos enraizados corporeamente no mesmo mundo que representamos:

⁹⁸ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 160).

⁹⁹ (Ibid., p. 156)

Contudo, ele mesmo (grifo meu: *ele*, o sujeito cognoscente) se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo.¹⁰⁰

O indivíduo não é apenas agente construtor da representação, mas é, ao mesmo tempo, um objeto entre objetos (representação entre as demais representações). É o *locus* no qual todas essas representações são geradas a partir da base primordial de afecções provindas dos órgãos dos sentidos. É ao mesmo tempo representante e representado. A fim de elucidar a natureza dessa identidade que, todavia, fora descrita em *A Quádrupla Raiz* como “o milagre por excelência”¹⁰¹, Schopenhauer elaborará uma doutrina do corpo (fundamentada na sua teoria fisiológica das representações intuitivas) como a ser o “objeto imediato”, isto é, o médium entre o indivíduo representante e o mundo representado. Mas qual é a natureza desse corpo e o que ele significa enquanto objeto imediato?

Tanto em *A Quádrupla Raiz* quanto no primeiro livro de *O Mundo* – textos nos quais Schopenhauer estava a considerar o mundo unicamente sob o aspecto da representação, do conhecimento e das condições de possibilidade de ambos – o corpo é apresentado como um objeto absolutamente peculiar e de uma natureza singular. Por um lado, na perspectiva do mundo como representação o corpo de um indivíduo não difere em nenhum aspecto de qualquer outro corpo físico, “é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos”¹⁰², e com estes compartilha as mesmas propriedades espaço-temporais e está sujeito às mesmas leis naturais que conferem a substancialidade efetiva da realidade física.

¹⁰⁰ (Ibid., p. 156)

¹⁰¹ “Now the identity of the subject of willing with that of knowing by virtue whereof (and indeed necessarily) the word ‘I’ includes and indicates both, is the knot of the world (*Weltknoten*), and hence inexplicable. [...] But whoever really grasps the inexplicable nature of this identity, will with me call it the miracle ‘par excellence’.” - “Agora a identidade do sujeito do querer com aquele do conhecer, por virtude da qual (e de fato, necessariamente) a palavra ‘Eu’ inclui e indica a ambos, é o nó do mundo (*Weltknoten*), e, conseqüentemente, é inexplicável. [...] Mas quem realmente apreender a natureza inexplicável dessa identidade, vai chamá-la comigo o milagre ‘par excellence’” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 211, 212)

¹⁰² (SCHOPENHAUER, 2005, p. 160)

No segundo livro, no entanto, o mundo está a ser considerado como vontade, e não mais como representação, então o corpo agora será analisado numa perspectiva inteiramente nova, a saber, a de um objeto que para a consciência ocorre de uma maneira completamente diferente.

[...] este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE.¹⁰³

Esse objeto singular sobre o qual a consciência de cada um se debruça de uma maneira peculiar – e no qual essa própria consciência está enraizada – é, para Schopenhauer, uma fonte de informações privilegiadas sobre o tão procurado *conteúdo das representações intuitivas*. Vê-se, então, que é ainda na discussão sobre a natureza do corpo como objeto imediato que Schopenhauer apresenta seu conceito de vontade, que imediatamente vai surgir tanto como correlato metafísico do corpo – este entendido na perspectiva física de uma representação intuitiva – quanto como o conteúdo que era buscado nas representações. Tem-se nesse momento que aquilo que o corpo representa de maneira imediata é precisamente a vontade. Sobre essa identidade Schopenhauer diz:

O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexa da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dadas de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e a outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição. [...] sim, o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que se tornou representação.¹⁰⁴

É de suma importância que se compreenda nas suas minúcias essa identidade que Schopenhauer estabelece nesse momento capital da sua doutrina metafísica. Ao termos em nós mesmos, no próprio corpo de cada um a experiência pessoal e subjetiva com o único objeto no mundo que para nós pode ser considerado numa dupla perspectiva, abre-se uma porta (estreita,

¹⁰³ (Ibid., p. 157)

¹⁰⁴ (Ibid., p. 157)

diga-se de passagem) para ao menos direcionar o conhecimento para fora do mundo como representação, ou seja, há uma estreita brecha para que o investigador tenha o vislumbre do significado do *conteúdo íntimo das representações intuitivas* como a ser justamente a vontade – embora essa porta, ou seja, essa relação que cada um tem com o próprio corpo não seja ainda já conhecimento de fato do conteúdo das representações, seja apenas uma experiência subjetiva.¹⁰⁵

Ademais, ao conceber o corpo como “nada mais senão a vontade objetivada”, Schopenhauer abre o caminho para a discussão sobre a origem do conhecimento, na qual ele conceberá o cérebro (que será tomado como a sede das representações) à maneira dos demais órgãos no organismo físico de um indivíduo, isto é, como um órgão que surgiu com um propósito específico, da mesma maneira que o estômago e as pernas têm sua razão de ser. Numa palavra: cada parte específica, cada componente do conjunto que é um organismo vivo existe como objetivação imediata da vontade, ou seja, “visibilidade da vontade”, entrada em cena da mesma no mundo como representação.¹⁰⁶

O grande achado de Schopenhauer foi o de ter descoberto essa “chave” precisamente na experiência que cada indivíduo tem do seu próprio corpo como o único *locus* das sensações e dos

¹⁰⁵ Embora o próprio Schopenhauer reiteradamente conceba os planos da representação e da vontade como completamente separados na perspectiva dos seus elementos constitutivos (conferir citação de número cento e onze, adiante), se só a essa separação à sua filosofia fosse remetida, em verdade nada de novo o filósofo teria a apresentar desde o advento da teoria do fenômeno e da coisa em si de seu mentor, Immanuel Kant. É sabido que do ponto de vista do conhecimento a coisa em si é, para Kant, uma incógnita definitiva, um elemento meramente pressuposto, mas completamente inacessível do ponto de vista objetivo, e completamente infrutífero, deve-se dizer, para o conhecimento. Não há um conhecimento da coisa em si. Schopenhauer, no entanto, reforça a separação entre a coisa em si e o fenômeno, mas, por meio de dois elementos permite exceções onde ao menos é possível ultrapassar alguns limites do mundo fenomênico. A primeira exceção fundamenta-se precisamente na experiência subjetiva que acabamos de descrever, experiência por meio da qual cada indivíduo tem o “insight” de que aquilo que nele se manifesta como a ser a sua vontade é, também, a essência de todos os fenômenos do mundo; a segunda exceção encontra-se como possibilidade de superação dessa primeira – que apresenta-se apenas como uma exceção subjetiva. Portanto, tem como propósito apresentar uma possibilidade não de conhecer a coisa em si, mas ao menos de retirar o investigador – e na perspectiva do conhecimento – daqueles aspectos meramente subjetivos da representação. Referimo-nos à possibilidade que Schopenhauer apresentará, sobretudo na sua doutrina estética, de conhecer os *arquétipos* por meio dos quais a vontade se manifesta no mundo. Tais arquétipos serão, como explanaremos na seção seguinte, os elementos fundamentais do mundo como representação. Então embora a coisa em si não possa ser conhecida, ao menos seus aspectos mais fundamentais no mundo como representação são passíveis de serem conhecidos por uma forma distinta de conhecimento: a experiência estética.

¹⁰⁶ Retomaremos essa discussão adiante, no capítulo referente ao surgimento do conhecimento.

pensamentos, ou seja, sede única e intransferível do mundo como representação, num primeiro momento, e da própria suspensão desse mundo noutra momento ¹⁰⁷.

Tremendamente salutar aqui também é o seguinte trecho, no qual o filósofo explana a relação (essencial para a forma de conhecimento que será proposta na sua doutrina estética) entre os conceitos de sujeito cognoscente e indivíduo.

O sujeito que conhece é indivíduo exatamente em sua referência especial a um corpo que, considerado fora de tal referência, é apenas uma representação igual a qualquer outra. No entanto, a referência em virtude da qual o sujeito que conhece é INDIVÍDUO dá-se somente entre ele e uma única de suas representações (grifo meu: seu corpo). Daí, portanto, não estar consciente dessa única representação apenas como uma mera representação, mas ao mesmo tempo de modo inteiramente outro, vale dizer, como uma vontade. ¹⁰⁸

Mas retomemos o ponto aqui em questão. Postulada essa identidade fica ainda por se definir o conceito de vontade propriamente dito. Por que Schopenhauer escolheu esse conceito? O que é a vontade, em suma? O filósofo é bastante claro nesse quesito: a vontade é a coisa em si kantiana. Ora, da mesma maneira que nosso filósofo apropriou-se dos conceitos kantianos de sensibilidade e de entendimento, e os reformulou a fim de tomar outro rumo na sua própria teoria do conhecimento, o conceito de coisa em si kantiano será utilizado numa perspectiva diferente da estabelecida pelo mentor.

Como vimos na primeira parte desse trabalho ¹⁰⁹, Schopenhauer não concorda com “a maneira com a qual Kant deduziu seu conceito de coisa em si”. A primeira discordância se dá no fato de Kant ter associado à coisa em si (mesmo que indiretamente) ao conceito de sensibilidade, e de ter apresentado aquela como correlata desta – algo que é inadmissível para Schopenhauer porque para ele, a coisa em si não deve se entremesclar com o fenômeno.

A segunda discordância consiste no fato de Schopenhauer propor uma interpretação da coisa em si, não a transformando em algo completamente conhecido (onde a apropriação do

¹⁰⁷ Mais sobre isso na terceira parte desse trabalho, referente à estética e a experiência de suspensão da individualidade.

¹⁰⁸ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 161)

¹⁰⁹ Cf. notas de número sete e vinte e oito.

conceito kantiano seria, na verdade, um contra-senso), mas também não mantendo-a como uma incógnita absoluta, isto é, numa palavra: implicitamente ele não aceita o fato de a coisa em si na perspectiva kantiana ser absolutamente inabordável. Mesmo que ela não possa ser conhecida, deve ao menos poder ser pensada numa perspectiva que não a meramente moral (como é o caso na filosofia kantiana), isto é, deve servir para compreender o fenômeno (o mundo como representação) de uma maneira mais essencial, mais fundamental. O trecho seguinte citado é importante inclusive para explicar o fato de Schopenhauer ter escolhido a palavra vontade para designar a coisa em si.

Essa COISA-EM-SI (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva), que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas seu fenômeno e não ela mesma, se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto, de algo dado de certa forma objetivamente, por consequência de um de seus fenômenos. Este, contudo, em apoio à compreensão, não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido, imediatamente iluminado pelo conhecimento: exatamente a VONTADE humana. Todavia, é preciso observar que aqui obviamente empregamos somente uma *denominatio a potiori*, mediante a qual o conceito de vontade adquire uma maior envergadura que a possuída até então.¹¹⁰

A proposta é, então – ao invés de considerar a coisa em si como um pressuposto inabordável pelo conhecimento – ao menos inseri-la num ordenamento ontológico no qual, por meio do conceito de vontade como um seu correlato, tem-se uma compreensão mais radical do fenômeno, isto é, mais profunda e mais completa.

Em suma, vimos que 1) por meio da correlação fundamental entre corpo e vontade, ou, se se quiser, por meio dessa identidade cindida, separada em dois elementos distintos, contidos em planos específicos, é que Schopenhauer primeiramente vai apresentar seu conceito de vontade; para, 2) logo em seguida identificar a vontade humana com aquilo que há de mais misterioso no homem, e justamente por isso insondável na perspectiva de um conhecimento restrito exclusivamente ao mundo como representação; para, por fim 3) essa vontade humana (imediatamente identificada com o corpo) ser agora caracterizada como um mero fenômeno da

¹¹⁰ (Ibid., p. 169)

Vontade como coisa em si, entendida como o princípio metafísico subjacente a todo o mundo como representação ¹¹¹.

Para Schopenhauer, da mesma maneira que para Kant, essa Vontade permanecerá uma incógnita. Nas palavras do próprio filósofo, a Vontade como coisa em si é

[...] completamente diferente de seu fenômeno, por inteiro livre das formas dele, as quais ela penetra à medida que aparece. Elas, portanto, concernem tão-somente à sua OBJETIDADE, e são alheias à Vontade em si. Até a forma mais universal de toda representação, ser objeto para um sujeito, não lhe concerne, muito menos as formas subordinadas àquela e que têm sua expressão comum no princípio de razão, ao qual reconhecidamente pertencem tempo e espaço, portanto também a pluralidade, que existe e é possível somente no tempo e no espaço. ¹¹²

Vemos por aí que o interesse de Schopenhauer na identificação da Vontade com a coisa em si em muito ultrapassa o uso que Kant fez desse conceito. A Vontade não é apresentada meramente como um x desconhecido, mas como “um x desconhecido que penetra no mundo fenomênico”, com efeito, *manifesta-se* nesse mundo, e deixa marcas por meio das quais sua efetividade pode ser ulteriormente investigada. Então a coisa em si para Schopenhauer alça-se da sua condição de mera incognoscibilidade para transmutar-se em *força motriz* do conhecimento, isto é, ideal de conhecimento – decerto um ideal jamais atingido, mas útil no direcionamento do conhecimento para uma espécie de essencialismo dos fenômenos. ¹¹³ Partiremos agora para a

¹¹¹ Devemos a Jair Barboza a riquíssima iniciativa interpretativa de apontar para a diferença que Schopenhauer faz entre os dois usos do conceito utilizando ora da palavra vontade com v minúsculo, ora com V maiúsculo. Cito Jair Barboza: “Doravante grafaremos o termo Vontade com ‘V’ maiúsculo, já que aqui neste §21 Schopenhauer definitivamente a transmite analogicamente, como coisa-em-si, a toda a natureza. Faremos isso para diferenciá-la da vontade individual com ‘v’ minúsculo, que já é uma objetividade da Vontade.” (Ibid., p. 169)

¹¹² (Ibid., p. 171)

¹¹³ Em última análise Schopenhauer permanece kantiano por considerar que essa Vontade em si mesma é absolutamente incognoscível. Na verdade o filósofo considera que “conhecer a coisa em si” é uma contradição, porque “ser em si mesmo” implica em não ser representado, e a representação, nessa perspectiva, é a única dimensão na qual o conhecimento existe. Fora da representação nada é conhecido porque não existe conhecimento em si mesmo. Em suma: conhecer é representar. Então procurar uma forma de conhecimento que seja capaz de acessar a coisa em si é um contra-senso. No segundo volume de *O Mundo*, Schopenhauer diz sobre isso que a questão ainda pode ser suscitada: “[...] what that will, which manifests itself in the world, is ultimately and absolutely in itself; in other words, what it is, quite apart the fact that it manifests itself as *will*, or in general *appears*, that is to say, is *known* in general. This question can *never* be answered, because, as I have said, being-known of itself contradicts being-in-itself, and everything that is known is as such only phenomenon.” - “[...] o que aquela vontade, que se manifesta no mundo e como o mundo é em última instância e absolutamente em si mesma, noutras palavras, o que ela é bem à parte do fato de que se manifesta como *vontade*, ou em geral *aparece*, isto é, é *conhecida* em geral. Essa

análise dessa concepção de essencialismo da Vontade por meio da extensão que Schopenhauer faz desse conceito em direção aos demais fenômenos do mundo.

3.3 O argumento por analogia: a vontade como o em si do mundo como representação

Após sua aproximação do conceito de vontade com a coisa em si kantiana, Schopenhauer dá continuidade à sua doutrina estendendo esse conceito a fim de conceber-lhe como a essência de todos os fenômenos ou todas as representações da natureza, tanto no âmbito do mundo animal, como na natureza vegetal, e na natureza inanimada. Nessa extensão, no entanto, a Vontade estratificar-se-á em uma série de graus por meio dos quais ela se manifesta ou entra no mundo da representação numa crescente clareza e especificidade. Esses graus serão apresentados por Schopenhauer como a serem precisamente as forças naturais presentes na inteira efetividade da natureza.

Mas, antes de adentrarmos na explanação das forças naturais ¹¹⁴, é necessário que explanemos a concepção de Schopenhauer sobre a vontade como o conteúdo de todos os fenômenos do mundo. Não é desnecessário enfatizar que o próprio autor deixa claro já a partir do título da sua obra magna, que há na sua concepção de mundo a presença de uma espécie de dualismo, por meio do qual ele concebe o mundo como polarizado entre vontade e representação, onde um terceiro elemento não é sequer pensável ¹¹⁵ e, na verdade, não é nem mesmo necessário.

É importante que se tenha essa consideração em mente porque é por meio do procedimento de se “credenciar” a existência – tanto do mundo quanto dos fenômenos nele contidos – a partir de uma dupla consideração (enquanto representação, e enquanto vontade) que Schopenhauer vai justificar a necessidade de se estender por analogia a dupla relação que cada um tem com o próprio corpo para os demais fenômenos, a fim de concebê-los também como vontade e como representação. A fundação dessa analogia como expusemos na seção anterior, é tão-somente a *experiência subjetiva* que cada indivíduo tem com o seu próprio corpo.

questão nunca pode ser respondida porque, como eu disse, ser-conhecido de si mesmo contradiz ser-em-si-mesmo, e tudo que é conhecido é, enquanto tal, somente fenômeno.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 198)

¹¹⁴ Conferir a próxima seção desse mesmo capítulo.

¹¹⁵ Conferir nota de número cento e vinte, adiante.

Do ponto de vista subjetivo, então, cada um tem a experiência-chave em si mesmo. Mas e no que concerne ao conhecimento? Há alguma possibilidade de essa experiência ser considerada objetivamente? Se isso não for possível, a analogia por meio da qual Schopenhauer estende seu conceito de vontade é um mero requisito sem fundamento. Mas tal não é o caso, como veremos ainda nesta seção e na próxima parte deste trabalho.

Com relação a essa extensão do conceito de vontade, a fim de consolidá-lo como a essência de todos os fenômenos, encontramos o argumento de Schopenhauer para isso no problema referente ao *solipsismo*, intitulado pelo filósofo de “egoísmo teórico”, problema que ele discute no contexto da relação entre o corpo – enquanto objeto imediato – e os demais objetos presentes no mundo. Tal problema é, em suma, referente à relação que cada indivíduo tem com seu próprio corpo. Schopenhauer diz que

o indivíduo que conhece [...] ou tem de assumir que o distintivo daquela representação (grifo meu: seu corpo) se encontra meramente no fato de seu conhecimento estar nessa dupla referência tão-somente para com uma tal única representação, e que apenas nesse ÚNICO objeto intuitivo se abre ao mesmo tempo para ele uma intelecção de dois tipos, sem que isto se explique pela diferença desse objeto em face de todos os demais, mas apenas pela diferença da relação de seu conhecimento com esse único objeto e, deste, com os demais; ou tem de assumir que semelhante único objeto é essencialmente diferente de todos os outros e só ele é ao mesmo tempo vontade e representação, já os restantes, ao contrário, são meras representações, vale dizer, meros fantasmas. Com isso tem de assumir que seu corpo é o único indivíduo real no mundo, o único fenômeno da vontade [...].¹¹⁶

Na perspectiva na qual estamos a interpretar a filosofia de Schopenhauer, como propusemos acima, não propriamente dizendo de maneira dualista, mas como uma filosofia que concebe o mundo em duas perspectivas distintas e complementares, um objeto tem de (e deve ser) considerado sob os dois pontos de vista da representação e da vontade. No trecho acima citado é visível que Schopenhauer concebe essa dupla consideração precisamente como uma *conditio sine qua non* para se conferir realidade ou existência real a um objeto. Ademais, como reiteradamente já dissemos, a representação deve ser representação de alguma coisa, do contrário é contraditório sequer conferir-lhe o predicado da existência ou da realidade. O problema reside

¹¹⁶ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 161)

no fato do corpo ser o único objeto no qual *imediatamente* essa dupla referência a dois planos distintos é visível, e é, até mesmo, deve-se dizer, perceptível pela consciência de cada indivíduo.

Dessa maneira, na continuação do argumento e na definição propriamente dita do “egoísmo teórico” Schopenhauer diz que:

Se, entretanto, os objetos conhecidos pelo indivíduo simplesmente como representação ainda são, semelhantemente ao seu corpo, fenômenos de uma vontade – eis aí, como dissemos no livro precedente, o sentido propriamente dito da questão sobre a realidade do mundo exterior. Negá-lo é justamente o sentido do EGOÍSMO TEÓRICO, que considera todos os fenômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas.¹¹⁷

Constatação interessante está presente no trecho a seguir, onde assumidamente Schopenhauer declara que o solipsismo ou o egoísmo teórico (ou seja, a crença na existência evidente e imediatamente certa de um único ser: o próprio indivíduo) é irrefutável teoricamente.

O egoísmo teórico, em realidade, nunca é refutado por demonstrações. Na filosofia, contudo, foi empregado apenas como sofisma cético, ou seja, como encenação. Enquanto convicção séria, ao contrário, só pode ser encontrado nos manicômios; e, como tal, precisa não tanto de uma refutação mas de uma cura. Por conseguinte, não nos deteremos nele, mas o olharemos exclusivamente como a última fortaleza do ceticismo, que sempre é polêmico.¹¹⁸

Baseado, então, no absurdo de o único objeto passível de ser estabelecido como real por satisfazer a condição de poder ser considerado na dupla perspectiva representação-vontade fosse o corpo de cada indivíduo cognoscente, é que Schopenhauer vai estender ou conferir por analogia esse duplo aspecto para os demais objetos do mundo. Essa extensão tem, em realidade, uma fundação metafísica, e não científica, onde se observa que argumentativamente ela não é plenamente satisfatória do ponto de vista demonstrativo ou lógico¹¹⁹, visto que esse duplo aspecto da realidade só é imediatamente sentido de maneira subjetiva por cada indivíduo com relação a seu próprio corpo. Eis como Schopenhauer se expressa.

¹¹⁷ (Ibid., p. 162)

¹¹⁸ (Ibid., p. 162)

¹¹⁹ Conferir citação de número cento e vinte e três adiante.

Dessa forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso de ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE. Pois que outro tipo de realidade ou existência deveríamos atribuir ao mundo dos corpos? Onde retirar os elementos para compô-los? Além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido, nem pensável.¹²⁰

Sobre isso ele diz ainda que:

Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, existente imediatamente apenas em nossa representação, a maior e a mais conhecida realidade, então lhe conferiremos aquela realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ele é para nós o que há de mais real. E, se analisarmos a realidade desse corpo e suas ações, então encontraremos, tirante o fato de ser nossa representação, nada mais senão a vontade. Aí se esgota toda a sua realidade mesma. Logo, não podemos encontrar em nenhuma parte realidade outra para atribuir ao mundo dos corpos.¹²¹

No que concerne a essas ações do corpo como indissociáveis da vontade poderíamos citar inúmeros comentários de Schopenhauer em vários capítulos¹²² dedicados à exposição propriamente fisiológica dessa relação, mas dessa maneira fugiríamos do objeto principal dessa segunda parte: a explanação do conceito de conhecimento e da sua gênese.

Essa transição da vontade entendida como volição subjetiva num indivíduo para princípio metafísico constitutivo da essência de todos os fenômenos no mundo é um aspecto da doutrina de Schopenhauer que levanta – como era de se esperar – um imenso volume de críticas e controvérsias por parte dos estudiosos. As críticas podem ser sumarizadas em torno da analogia que Schopenhauer empreende, praticamente “requisitando” do leitor que o acompanhe nessa

¹²⁰ (Ibid., p. 162, 163)

¹²¹ (Ibid., p. 163)

¹²² Sobre o aprofundamento desse tema conferir, por exemplo, o início da discussão sobre a natureza do corpo na íntegra, presente já nos parágrafos dezoito e vinte do primeiro volume, e o parágrafo vinte e dois em *A Quádrupla Raiz*, intitulado “Sobre o Objeto Imediato”. Conferir também, no segundo volume, a argumentação de Schopenhauer no capítulo intitulado “Objetificação da Vontade no Organismo Animal”.

transição sem uma justificativa ulterior do ponto de vista argumentativo. No contexto da relação que o investigador tem com o seu próprio corpo, John Atwell argumenta contra essa utilização da analogia por parte de Schopenhauer dizendo que:

He is wondering, it seems, whether he may reasonably use an argument from analogy, specifically (in brief) this one: “My body is representation and will; ‘outer bodies’ are representation; therefore ‘outer bodies’ are also will.” Now, arguments by analogy are notoriously weak; they yield at most a probable conclusion, and perhaps not even that. But if they are to be even minimally convincing, one thing is absolutely necessary: The two things figuring in the analogy must be exactly alike in one regard (and the more regards alike the better). In the present case this means that “my body” must be a representation in exactly the same way that “outer bodies” are representations – else there is really no justification, from the very start, for inferring that “outer bodies” are will because “my body” is will”.¹²³

Para Atwell, então, do ponto de vista argumentativo Schopenhauer falha em justificar essa analogia. Todavia, ele entende que a transição em questão não poderia ser plenamente justificável nessa perspectiva. Numa palavra: o objeto de Schopenhauer no segundo livro (a decifração do conteúdo das representações intuitivas como a ser a Vontade) ultrapassa o plano das argumentações, das provas, das demonstrações e da lógica meramente inferencial ou dedutiva – aspecto do qual Schopenhauer certamente tinha consciência.

Na perspectiva na qual o filósofo está considerando essa extensão (a de negar ou aceitar a o “egoísmo teórico”, como vimos nas citações acima), o próprio Atwell reconhece que em última instância a questão por uma fundamentação propriamente lógica da analogia tangencia o problema, que é, em verdade, um problema metafísico, e não meramente uma questão de argumentos. Eis como ele se expressa, no contexto ainda da realidade dos corpos exteriores:

¹²³ “Ele está conjecturando, aparentemente, se poderia razoavelmente usar um argumento por analogia, especificamente (em resumo) este: “Meu corpo é representação e vontade; “corpos exteriores” são representação; portanto “corpos exteriores” são também vontade.” Mas argumentos por analogia são notoriamente fracos; eles conferem no máximo uma conclusão provável, e talvez nem mesmo isso. Mas se são para ser minimamente convincentes, uma coisa é absolutamente necessária: As duas coisas presentes na analogia devem ser exatamente iguais em um sentido (e em quanto mais sentidos o forem melhor). No caso presente isso significa que “meu corpo” deve ser uma representação exatamente no mesmo sentido em que “corpos exteriores” o são – do contrário não há realmente justificação, desde o começo, para inferir que “corpos exteriores” são vontade porque “meu corpo” é vontade”. (ATWELL, 1995, p. 89)

Whether they are real in this sense is the question Schopenhauer is raising, and it cannot be given an affirmative answer “by proofs.” Notice what this entails: No argument or proof can establish that, in short, the natural world is will. (It is not by way of reasoning that one may arrive at the metaphysical proposition that the external world is not only representation but also will.) Nor, of course, can it be directly known or “felt” that outer bodies are real, i. e., will, although it is directly known or “felt”, according to Schopenhauer, that one’s own body is real, i. e., will. (Metaphysics, at least regarding the external world, does not proceed by way of argument, proof, or deduction.) Consequently, the philosophical subject is confronted with two mutually exclusive alternatives: Either I extend the knowledge I have of myself as will to the natural world (in the absence of rational proof and of direct accessibility) or I adopt the “mad” position that the natural world is unreal.¹²⁴

Mas não nos deteremos na especificidade dessas críticas porque o local apropriado para isso seria um trabalho específico sobre a natureza do conceito de vontade para Schopenhauer. Apresentada essa proposta interpretativa da extensão metafísica do conceito de vontade, voltemos agora à maneira como Schopenhauer dá continuidade à sua doutrina com a exposição das forças naturais.

3.4 As forças naturais

Entendendo-se a Vontade como a essência metafísica de todos os fenômenos do mundo (como mostramos nas seções prévias, foi essa a acepção que Schopenhauer quis dar ao conceito kantiano de coisa em si), primeiramente Schopenhauer a contrapõe aos fenômenos, isto é, às representações, que doravante serão entendidas como representações dela. Mas mais que isso, o filósofo insere como um termo médio entre a Vontade e as representações as forças naturais,

¹²⁴ “Se eles são reais nesse sentido é a questão que Schopenhauer está levantando, e a ela não pode ser dada uma resposta afirmativa “por provas”. Perceba-se o que isso implica: Nenhum argumento ou prova pode estabelecer que, em suma, o mundo natural é vontade. (Não é por meio da razão que alguém pode chegar à proposição metafísica que o mundo externo não é apenas representação, mas também vontade.) Nem, é claro, pode ser diretamente conhecido ou “sentido” que os corpos exteriores são reais, i. e., vontade, embora seja diretamente conhecido ou “sentido”, de acordo com Schopenhauer, que para alguém seu próprio corpo é real, i. e., vontade. (A metafísica, ao menos no que concerne ao mundo exterior, não procede por via de argumento, prova, ou dedução.) Consequentemente, o sujeito filosófico é confrontado com duas alternativas mutuamente excludentes: ou eu estendo o conhecimento que tenho de mim mesmo como vontade para o mundo natural (na ausência de prova racional ou acessibilidade direta), ou eu adoto a “louca” posição de que o mundo natural é irreal.” (Ibid., p. 96)

apresentada como os “graus” ou os níveis mediante os quais a Vontade se faz efetiva no plano da objetividade, ou seja, no mundo como representação.

É por via desses graus de manifestação da Vontade que Schopenhauer vai mostrar que na natureza essa Vontade é una, embora entre em cena nos diversos fenômenos num escalonamento, isto é, numa espécie de gradação hierárquica na qual ela vai ascendendo cada vez mais em complexidade e em especificidade até culminar na vontade humana – seu fenômeno mais específico, ou seja, seu grau mais elevado, grau que justamente dá nome ao inteiro gênero, ou seja, à Vontade.

Dessa maneira, teremos na “ontologia” schopenhauriana dois elementos fundamentais, embora possamos interpretá-los metodologicamente como a serem três: 1) a Vontade entendida como a coisa em si, isto é, a essência de todos os fenômenos do mundo ¹²⁵ que, justamente por ser “em si mesma” não concerne ao conhecimento (da mesma maneira que a coisa em si para Kant não pode ser conhecida), e, novamente, por ser em si mesma não se pode especificar-lhe a natureza própria, por onde a temos como o elemento meramente pressuposto na ontologia; 2) os próprios inumeráveis fenômenos ou representações, que constituem exatamente a aparência *inadequada* dessa Vontade, os fragmentos por meio dos quais ela é visível ou apreensível no plano da objetividade; e 3) as forças naturais entendidas como objetos intermediários, graus fixos por meio dos quais a Vontade se faz efetiva no mundo da representação ¹²⁶.

Temos, assim, a objetivação da Vontade do ponto de vista da efetividade, e sua objetivação do ponto de vista dos arquétipos imutáveis como os graus fixos de sua entrada no fenômeno. São precisamente esses graus que, na perspectiva cognoscitiva, são “descobertos” nas ciências naturais como a serem as leis imutáveis da natureza.

O tema dessas leis imutáveis ou forças naturais é, na verdade, bastante problemático na filosofia de Schopenhauer porque o filósofo se debruça sobre isso em três momentos ou três

¹²⁵ Devemos esclarecer aqui que até este momento ainda não abordamos a questão do conhecimento. No capítulo seguinte mostraremos como o conhecimento originariamente é um fenômeno da Vontade como qualquer outro, uma potência que surge dela como qualquer outro fenômeno; já na terceira parte deste escrito explanaremos uma forma de conhecimento que Schopenhauer considera inteiramente independente desse caráter de “instrumento” ou “ferramenta” da Vontade manifesta nos indivíduos cognoscentes, isto é, nos animais e nos homens.

¹²⁶ A continuidade desse tema se dá na terceira parte do presente trabalho, onde tem seu lugar apropriado. Ver citações de número cento e cinquenta e cinco em diante, referente à doutrina estética do filósofo.

fronteiras separadas: primeiramente no contexto do conceito de causalidade em *A Quádrupla Raiz* essas forças são “aquilo que confere efetividade à natureza”, o “ser-causa da causalidade”:

The primary forces of nature are not touched because they are that *by virtue of which* changes or effects are at all possible, that which first gives to causes their causality, i. e., the ability to act, and hence that by which the causes hold this ability merely in fee. Cause and effect are the *changes* bound to necessary succession in time; the forces of nature, on the other hand, by virtue of which all causes operate, are excluded from all change. Therefore in this sense they are outside all time, but precisely on that account exist always and everywhere, are omnipresent and inexhaustible, and are ever-ready to manifest themselves as soon as an opportunity presents itself on the guiding line of causality. The cause, like its effect, is always something individual, a single change; the force of nature, on the other hand, is something universal, unchangeable, and existing always and everywhere.¹²⁷

Já no segundo livro de *O Mundo*, Schopenhauer as apresenta como elementos meramente pressupostos nas ciências, resíduos inexplanaáveis nas teorias científicas, isto é, *qualitates occultae*, forças misteriosas¹²⁸; para logo em seguida apresentá-las, em terceiro lugar, como as “objetividades imediatas da Vontade”, os graus de manifestação desta, graus esses que serão identificados no segundo e terceiro livros com as Ideias de Platão¹²⁹. Nessa segunda perspectiva Schopenhauer diz sobre essas forças que:

As forças mais universais da natureza se expõem como os graus mais baixos de objetivação da Vontade. Em parte elas aparecem sem exceção em toda matéria como gravidade, impenetrabilidade; em parte se distribuem na matéria existente em geral, de modo que algumas dominam esta ou aquela matéria específica como rigidez, fluidez, elasticidade, eletricidade, magnetismo, propriedades químicas, e qualidades de todo tipo. Tais forças são em si fenômenos imediatos da Vontade, tanto quanto os atos humanos, nelas mesmas sem-fundamento, como o caráter do homem. Apenas os seus fenômenos

¹²⁷ “As forças primárias da natureza não são tocadas (grifo meu: tocadas pelo encadeamento necessário de todos os fenômenos para com a causalidade) porque elas são aquilo *por virtude do qual* mudanças ou efeitos são possíveis, aquilo que primeiramente dá às causas sua causalidade, i. e., a habilidade para atuar, e conseqüentemente aquilo por meio do qual as causas detêm essa habilidade meramente por taxa. Causa e efeito são as *mudanças* ligadas à sucessão necessária no tempo; as forças da natureza, por outro lado, em virtude das quais todas as causas operam, são excluídas de toda mudança. Portanto, nesse sentido elas estão fora do tempo, e precisamente naquela perspectiva existem sempre e em todo lugar, são onipresentes e inexauríveis, e estão sempre-prontas a se manifestar assim que uma oportunidade se apresente no fio condutor da causalidade. A causa, como seu efeito, é sempre algo individual, uma mudança singular; a força da natureza, por outro lado, é algo universal, imutável, e existindo sempre e em todo lugar.” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 67, 68)

¹²⁸ Trataremos disso no capítulo seguinte, na secção referente à crítica de Schopenhauer às ciências de seu tempo.

¹²⁹ Conferir o capítulo específico sobre a teoria das Ideias na terceira parte deste trabalho.

particulares estão submetidos ao princípio de razão [...]. As forças enquanto tais jamais podem ser chamadas de efeito ou causa, mas são as condições prévias e pressupostas de qualquer causa ou efeito, mediante os quais sua essência íntima se desdobra e manifesta.

¹³⁰

O que estabelece uma conexão entre os diferentes contextos nos quais essas forças são tratadas é justamente esse fato de elas serem sem-fundamento, tendo-se em mente, é claro, que o princípio de toda a fundamentação e de toda explanação é o princípio de razão suficiente. Então sendo consideradas como aquilo que não faz parte da representação na perspectiva do encadeamento de causas e efeitos, essas forças estão fora das dimensões subjetivas do espaço, do tempo, e da causalidade (raízes do princípio de razão suficiente), elas são alheias ao princípio de razão, inapreensíveis por meio dele e do conhecimento que lhe concerne: o conhecimento científico. É por meio dessa lacuna que Schopenhauer apresentará outra forma de conhecimento capaz de acessá-las.

Temos, em suma, que a concepção de Schopenhauer sobre as forças naturais é apresentada numa dupla perspectiva: elas são, por um lado, os graus fixos da manifestação da Vontade na natureza, e, por outro, as Ideias, os arquétipos do mundo como representação. Mas Schopenhauer em momento algum definirá propriamente dizendo o que são essas forças ou qual o estatuto ou a posição que elas ocupam na sua metafísica. Na verdade isso é um grave problema na metafísica do filósofo, pois à parte o fato de ele definir essas forças como “fenômenos imediatos da Vontade” nada mais é estabelecido sobre essa correlação imediata com a Vontade – correlação que também se observa noutro contexto inteiramente diferente: o contexto da ética e da doutrina do caráter inteligível do homem, que, no entanto, aqui escapa ao nosso objeto de investigação.

¹³⁰ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 192)

Capítulo 4 – o conhecimento

4.1 A genealogia do conhecimento

Numa primeira acepção conhecimento não é, para Schopenhauer, algo nebuloso envolto em mistérios e em enigmas obscuros e insondáveis – ao menos não o é naquilo que o autor considera como seu propósito original. Fizemos um longo excuro nos capítulos anteriores sobre os principais elementos que compõem a intrincada teoria do conhecimento de nosso filósofo. Como sumarização de tudo o que foi dito podemos asseverar que o princípio de razão suficiente é a forma da consciência cognoscente, o elemento formal da estrutura cognoscitiva, já que o elemento material, ou seja, o conteúdo propriamente dito dessa faculdade é dado pela sensibilidade de um corpo e pelas suas estruturas complexas, isto é, os órgãos dos sentidos, que primeiramente fornecem os dados para a formatação do mundo enquanto representação.

Definimos também a atividade da faculdade do conhecimento como o próprio entendimento. No entanto, de um modo inédito na história da filosofia, Schopenhauer sedia essa faculdade no cérebro dos animais e considera o entendimento ou o intelecto como a função própria deste órgão, função esta que se dá de acordo – como vimos anteriormente – com o princípio de razão suficiente. Ainda na tese de doutorado ele apresenta o traço específico que distingue os animais de todas as outras formas de manifestação da vida como sendo precisamente a capacidade para o conhecimento:

Therefore knowing, the forming of a representation or mental picture, is the true characteristic of the animal. [...] Accordingly, the animal can be defined as ‘that which knows’; no other definition quite hits the mark, indeed it is possible that no other could stand the test.¹³¹

¹³¹ “Portanto conhecer, o formar de uma representação ou de uma figura mental é a verdadeira característica do animal. [...] Desse modo, o animal pode ser definido como ‘aquele que conhece’; nenhuma outra definição acerta o alvo, de fato, é possível que nenhuma outra seja sustentável.” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 71)

No segundo volume de *O Mundo*, essa mesma definição é apresentada de um modo mais preciso e mais sintético¹³², onde Schopenhauer diz, em suma, que “conhecer é essencialmente representar”. O inteiro discurso do filósofo sobre a natureza do conhecimento é arraigado numa dupla concepção sobre o intelecto: a “concepção subjetiva” e a “concepção objetiva”. A primeira Schopenhauer expõe e desdobra em acordo com sua teoria idealista¹³³ do conhecimento, na qual o intelecto é tomado como a potência efetiva na criação do mundo como representação. Como já expusemos nos capítulos apropriados, toda essa criação se dá em conformidade com a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, tendo como base o substrato sensível fornecido pelos órgãos dos sentidos.

Já a segunda é derivada do caráter fisiológico que Schopenhauer atribui ao conhecimento, onde o cérebro é considerado como a sede do aparato produtor da representação, isto é, a sede do intelecto. Tanto no segundo livro do primeiro volume de *O Mundo*, quanto nos suplementos que lhe correspondem (a segunda parte do segundo volume) o foco da doutrina do conhecimento se dá no aspecto genealógico desse conceito. O que é o conhecimento? Como ele surge e para quê? Responderemos a essas questões logo em seguida, mas antes se faz necessário apresentarmos o pano de fundo da inteira explanação de Schopenhauer sobre a natureza própria do conhecimento, que é precisamente a sua concepção da Vontade como a coisa em si a se manifestar no mundo da representação mediante uma série de graus determinados.

É no movimento interno dessa concepção da Vontade se manifestando num, por assim dizer, “escalonamento de graus distintos” que Schopenhauer apresentará um “conflito” primordial da Vontade consigo mesma, onde essa “se esforça por elevar-se”. Conflito por meio do qual cada um seus graus, cada nível determinado de sua entrada no mundo da representação, isto é, cada Ideia vai se apresentar numa tensão com as demais que acaba por resultar no domínio ou na sujeição de um grau por outro, este outro entendido aqui como sendo um grau ou uma Ideia superior, por onde temos a clara visão de que Schopenhauer concebe a Vontade sob a perspectiva de uma espécie de esforço de ascendência que lhe é próprio.

¹³² Cf. nota de número quarenta e oito.

¹³³ Com a ressalva de que o idealismo com o qual Schopenhauer está envolvido e que o interessa é o idealismo transcendental kantiano. Expusemos o núcleo da concepção do filósofo sobre o idealismo na primeira parte deste trabalho, no capítulo referente ao princípio de razão suficiente e na secção das representações intuitivas.

Quando os muitos fenômenos da Vontade entram em conflito nos graus mais baixos de sua objetivação, portanto no reino inorgânico, quando cada um quer apoderar-se da matéria existente servindo-se do fio condutor da causalidade, desse conflito resulta o fenômeno de uma Ideia mais elevada, que domina todos os fenômenos mais imperfeitos preexistentes; todavia, de tal maneira que deixa subsistir a natureza dos mesmos de um modo subordinado, já que absorve em si um análogo deles. Semelhante processo só é concebível pela identidade da Vontade que aparece em todas as Ideias e pelo seu esforço em vista de objetivações cada vez mais elevadas.¹³⁴

Embora Schopenhauer em toda parte apresente seu conceito de Vontade numa espécie de “monismo ontológico”, por meio do qual essa Vontade se apresenta sempre como uma¹³⁵, como, de fato, uma única potência a se efetivar no mundo de inúmeras maneiras diferentes, não obstante essa sua unidade em si mesma seus fenômenos se apresentam como infinitos, tanto no que diz respeito à gradação da visibilidade dela, quanto no número de espécies e gêneros espalhados pelo complexo espaço-temporal próprio ao mundo como representação. Schopenhauer dirá, ademais, que há entre todos esses fenômenos um conflito eterno e essencial à própria natureza da Vontade, natureza que é esforçar-se pelo domínio da matéria.

A ideia mais perfeita, resultante dessa vitória sobre Ideias ou objetivações mais baixas da Vontade, ganha um caráter inteiramente novo, precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado: a Vontade se objetiva em uma nova e distinta espécie: nasce, originariamente por *generatio aequivoca*, depois por assimilação no germen existente, seiva orgânica, planta, animal, homem. Portanto, do conflito entre fenômenos mais baixos resultam os mais elevados, que devoram a todos, porém efetivando o esforço de todos em grau mais elevado – Por isso, vale aqui a lei: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*. (A serpente precisa devorar outra serpente para se tornar dragão.).¹³⁶

Na continuidade do argumento, e precisamente com o objetivo de deixar claro que esse conflito é inerente ao caráter da própria Vontade em esforçar-se por uma espécie de elevação, Schopenhauer o denomina de “discórdia essencial da Vontade consigo mesma”:

Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Cada

¹³⁴ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 208, 209)

¹³⁵ Conferir, por exemplo, os § 25 e 26 do primeiro volume de *O Mundo*, respectivamente nas páginas 189 e 207.

¹³⁶ (Ibid., p. 209)

grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo. Constantemente a matéria que subsiste tem de mudar de forma, na medida em que, pelo fio condutor da causalidade, fenômenos mecânicos, químicos, orgânicos anseiam avidamente por entrar em cena e assim arrebata uns aos outros a matéria, pois cada um quer manifestar a própria Ideia. Esse conflito pode ser observado em toda a natureza. Em verdade, esta só existe em virtude dele: *nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles.* (“Pois, se o conflito não fosse inerente às coisas, tudo seria uno, como diz Empédocles.” Aristóteles, *Met.* B, 5.) Tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento de outros, isto é, a matéria, na qual uma Ideia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua de outro. Assim a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso.¹³⁷

Por meio dessa exposição vê-se que a visão de Schopenhauer sobre a natureza como a manifestação de semelhante princípio metafísico é bastante lúgubre. De maneira alguma este mundo será entendido pelo filósofo como “o melhor dos mundos possíveis” ou como uma existência abençoada. Dessas constatações pessimistas, é claro, derivará sua conhecida concepção da vida como a ser essencialmente sofrimento. Tal pessimismo não é, no entanto, objeto nosso no presente estudo. Voltemos então à concepção do conceito de conhecimento.

A inteira hierarquia na qual esse conflito constante da Vontade consigo mesma se apresenta na natureza é, para Schopenhauer, dividida em três níveis: natureza inorgânica, natureza vegetal, e natureza animal. O filósofo apresenta esses graus precisamente na correlação com a sua doutrina da natureza tripla do conceito de causalidade. Assim, a causalidade pode ser pensada como: 1) mera relação correspondente entre a causa e o efeito, relação onde se verifica uma correspondência perfeita entre o grau do efeito e a magnitude da causa; 2) causa como estímulo, onde a relação dela para com o efeito que lhe corresponde não necessariamente é proporcional ou equivalente; e 3), causalidade na perspectiva do conceito de motivação, onde propriamente se tem o conhecimento como o meio no qual os motivos (ou seja, as causas) determinam a conduta dos animais, estes entendidos como indivíduos cognoscentes dotados de consciência.¹³⁸

¹³⁷ (Ibid., p. 211)

¹³⁸ Cf. § 20 de *A Quádrupla Raiz*.

É em decorrência dessa tripla concepção sobre o princípio de causalidade que Schopenhauer vai conceber inicialmente o conhecimento como algo necessariamente fisiológico e orgânico, isto é, uma função animal propriamente dita. Vejamos como essa discussão se consuma em *O Mundo*. Primeiramente Schopenhauer apresenta os reinos inorgânico e vegetal dizendo que:

Como ímpeto cego e esforço destituído de conhecimento, a Vontade também aparece em toda a natureza inorgânica, ou seja, em todas as forças originárias, cuja investigação e descoberta de suas leis é tarefa da física e da química, sendo que cada uma dessas forças se expõe para nós em milhões de fenômenos similares e regulares, sem vestígio algum de caráter individual [...]. De grau em grau, objetivando-se cada vez mais nitidamente, a Vontade atua no reino vegetal, em que o elo de seus fenômenos não são propriamente causas, mas excitações. Vontade que aqui ainda é completamente destituída de conhecimento, é força obscura que impele.¹³⁹

É necessário que se tenha em mente que aquele “conflito” mencionado nas páginas anteriores só existe no mundo como representação, mundo que, como temos visto até agora, é o mundo no qual a Vontade penetra em crescentes graus de complexidade. Ao entendermos que o fundamento desse mundo, com efeito, sua raiz mais profunda é precisamente o princípio de razão suficiente presente na mente do indivíduo que conhece, então propriamente dizendo só há um conflito “consciente” no reino animal. Nos reinos inorgânico e vegetal esse conflito só pode ser entendido simbolicamente e, na verdade, novamente por analogia. Decerto os fenômenos inorgânicos se contrapõem uns aos outros, isto é, suas forças químicas e físicas sem sombra de dúvidas se medem, se equiparam e são contrapostas umas às outras nos variados fenômenos naturais, mas ainda não constituem um conflito propriamente dito, não “lutam” umas com as outras na perspectiva de uma medição de forças consciente.

Da mesma maneira, é possível observar na natureza vegetal uma série de artifícios das plantas para se manterem vivas, mas, de acordo com a maneira como Schopenhauer concebe o mundo natural, antes do mundo dos animais não havia consciência, e não havendo consciência não podemos falar de um conflito, que é um evento necessariamente arraigado no conceito de intencionalidade. É, portanto, unicamente no mundo orgânico dos animais onde esse conflito se

¹³⁹ (Ibid., p. 214, 215)

observa de maneira muito mais nítida. Na verdade, a manifestação da Vontade nos complexos graus referentes às inúmeras espécies presentes no mundo animal, tem como pressuposição fundamental ou força-motriz essencial um motivo meramente fisiológico: a busca por alimento. Schopenhauer diz que o indivíduo tem de “procurar e escolher” o alimento, por onde certamente é claro o fato de o animal ver-se como diferente de seu alimento, então é nesse aspecto que primeiramente o conhecimento vai aparecer como um meio, um instrumento entre animal e mundo.

Os graus cada vez mais elevados da objetividade da Vontade levam finalmente ao ponto no qual o indivíduo, expressando a Ideia, não mais pode conseguir seu alimento para assimilação pelo mero movimento provocado por excitação, pois esta tem de ser esperada. Aqui o alimento é de tipo mais especialmente determinado e, com a crescente variedade dos fenômenos, a profusão e o tumulto se tornaram tão grandes, que eles se perturbam mutuamente; de modo que o acaso, do qual o indivíduo movido por mera excitação tem de esperar o alimento, seria demasiado desfavorável. O alimento, por conseguinte, tem de ser procurado e escolhido desde o momento em que o animal sai do ovo ou ventre da mãe, nos quais vegetava sem conhecimento. Daí ser aqui necessário o movimento por motivo e, por isso, o conhecimento, que portanto aparece como um meio de ajuda, exigido nesse grau de objetivação da Vontade para conservação do indivíduo e propagação da espécie.¹⁴⁰

Nessa perspectiva, é em nome da urgência pela permanência da vida no mundo material (permanência na qual necessariamente a Vontade a se manifestar num indivíduo animal está sujeita, e na verdade está sujeita com uma grande ânsia) que surge o conhecimento como um mero instrumento fisiológico. Sobre esse caráter fisiológico da manifestação da Vontade nos corpos animais, Schopenhauer diz:

O conhecimento aparece representado pelo cérebro ou por um grande gânglio; precisamente como qualquer outro esforço ou determinação da Vontade que se objetiva é representado por um órgão. – Com esse meio de ajuda, surge de um só golpe o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO com todas as suas formas: objeto e sujeito, tempo e espaço, pluralidade e causalidade. O mundo mostra agora o seu segundo lado. Até então pura e simples VONTADE, doravante é simultaneamente REPRESENTAÇÃO, objeto do sujeito que conhece. A Vontade, até então a seguir na obscuridade o seu impulso, com extrema certeza e infalibilidade, inflamou neste grau de sua objetivação uma luz para si, meio este que se tornou necessário para a supressão da

¹⁴⁰ (Ibid. p. 215)

crescente desvantagem que resultaria da profusão e da índole complicada de seus fenômenos, o que afetaria os mais complexos deles.¹⁴¹

Para sintetizar, vemos que a partir daqui o que está em questão são três pontos complementares ou entrelaçados: 1) o surgimento do conhecimento é claro, e seu surgimento como um evento necessariamente fisiológico nos animais; 2) o surgimento do próprio mundo como representação, por onde se vê que há uma relação direta entre esse mundo e a concepção do conhecimento; e, por fim, 3) o caráter que inicialmente Schopenhauer atribui ao conhecimento ao dizer que por meio deste “a Vontade inflamou neste grau de sua objetivação uma luz para si”, ou seja, originariamente o conhecimento deve ser entendido como um instrumento da Vontade, com efeito, da Vontade e para a Vontade.

As controvérsias que emergem dessa transição do mundo como Vontade para o mundo como representação de um sujeito cognoscente, isto é, do mundo como Vontade para o surgimento neste desse seu “outro” lado, são incríveis e são incrivelmente complexas. Mas, antes de tudo, a primeira tese derivada da maneira como Schopenhauer apresenta o nascimento da representação e do conhecimento é o fato de que ambos surgiram primeira e essencialmente da Vontade e para a Vontade (como afirmamos acima). Voltamos, dessa maneira, ao monismo ontológico do filósofo: só o que existe em si mesmo e independentemente de qualquer outra coisa é a Vontade, e é da Vontade, isto é, da “ânsia” desta em elevar-se por sobre si mesma que o conhecimento e seu produto, o mundo como representação, surgem.

Para voltarmos à constituição desse conhecimento, representado, como vimos no trecho acima citado, “pelo cérebro ou por um grande gânglio”, e para o contexto da função desse órgão como a ser precisamente o intelecto, salutar também são os complementos a essa discussão, apresentados por Schopenhauer no segundo volume de *O Mundo*, onde o contexto é o de estabelecer a Vontade como o originário e o conhecimento ou a representação como o elemento secundário do mundo, isto é, a dimensão na qual a Vontade entra ou representa a si mesma como “Vontade-de-conhecer”. Na discussão sobre essa relação, Schopenhauer se vale de um exercício especulativo a fim de clarificar o tema, e novamente repete a concepção do conhecimento como originalmente sendo uma luz que a Vontade inflamou para si mesma:

¹⁴¹ (Ibid., p. 215)

To illustrate all that has been said here, let us now call to mind the origination of an organism highly accessible to our observation. Who makes the little chicken in the egg? Some power and skill coming from outside and penetrating the shell? No! The little chicken makes itself, and the very force that carries out and perfects this task, so inexpressibly complicated, so well calculated and fitted for the purpose, breaks through the shell as soon as it is ready, and performs the external actions of the chicken under the name of *will*. [...] after the elaboration of the organism is completed, attention directed outwards now appears under the guidance of the brain, and its tentacles or feelers, namely the senses, as a tool prepared before-hand for this purpose. The service of this tool begins only when it wakes in self-consciousness as intellect; this is the lantern of the will's steps, and at the same time the supporter of the objective outside world, however limited the horizon of this may be in the consciousness of a hen. But what the hen is now able to achieve in the external world through the medium of this organ, is, as that which is brought about by something secondary, infinitely less important than what it achieved in its primordial nature, for it made itself.¹⁴²

Especificamente sobre o caráter fenomênico do cérebro e das suas funções em relação à Vontade, que é o impulso originário na formação desse órgão e do mundo como representação, Schopenhauer complementa dizendo:

[...] the brain and its functions, thus knowledge, and hence the intellect, belong in an indirect and secondary way to the phenomenon of the *will*. The will also objectifies itself therein, and that indeed as will to perceive or apprehend the external world, hence as *will-to-know*. Therefore, however great and fundamental in us is the difference between willing and knowing, the ultimate substratum of the two nevertheless remains the same, namely the *will* as the being-in-itself of the whole phenomenon. But knowing, and thus the intellect, presenting itself in self-consciousness wholly as the secondary element, is to be regarded not merely as the will's accident, but also as its work; [...] Therefore the *will-to-know*, objectively perceived, is the brain, just as the *will-to-walk*, objectively perceived, is the foot; the *will-to-grasp*, the hand; the *will-to-digest*, the stomach; the *will-to-procreate*, the genitals, and so on. [...] For the whole process is the *self-*

¹⁴² “Para ilustrar tudo o que foi dito aqui, tenhamos em mente a originação de um organismo altamente acessível à nossa observação. Quem faz a pequena galinha no ovo? Algum poder ou habilidade vindo de fora e penetrando a casca? Não! A pequena galinha faz a si mesma, e a própria força que leva a cabo e completa essa tarefa, tão inexpressavelmente complicada, tão bem calculada e ajustada ao propósito, quebra a casca assim que está pronta e performa as ações externas da galinha sob o nome de *vontade*. [...] após a elaboração do organismo estar completa, a atenção direcionada para fora agora aparece sob o direcionamento do cérebro e dos seus tentáculos ou antenas, nomeadamente os sentidos, como uma ferramenta previamente preparada para esse propósito. O serviço dessa ferramenta só começa quando ela acorda na autoconsciência como intelecto; este é a lanterna para os passos da vontade e, ao mesmo tempo, o sustentáculo do mundo objetivo exterior, não obstante quão limitado o horizonte disso possa ser na consciência de uma galinha. Mas o que a galinha é capaz de conseguir agora no mundo externo através do médium desse órgão é, como aquilo que é trazido por meio de algo secundário, infinitamente menos importante do que ela conseguiu na sua natureza primordial, pois ela fez a si mesma.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 258)

*knowledge of the will; it starts from and returns to the will [...] Therefore what becomes known, what becomes representation, is the will.*¹⁴³

Isso basta sobre a doutrina da origem do intelecto e do conhecimento como arraigados essencialmente na já referida ânsia da Vontade em alçar-se a níveis mais elevados da sua própria representação. Para Schopenhauer, portanto, o mundo como representação é inteiramente secundário, e isso na perspectiva da sua própria realidade, visto que em si mesmo ele não é nada, é “um mundo para outro”, isto é, o reflexo inteligível de um mundo insondável, mundo este que em si mesmo não tem conhecimento de si. Sem sombra de dúvidas podemos, com Schopenhauer, interpretar cada pequeno e singular indivíduo cognoscente como o esforço da Vontade em conhecer a si mesma, esforço denominado pelo filósofo, conforme o trecho acima citado, de “autoconhecimento da Vontade”.

Voltemos agora à discussão no primeiro volume, onde Schopenhauer estava a discutir a natureza essencial dos homens e dos animais. Já dissemos em alguns momentos neste trabalho que os animais são, também, entendidos por Schopenhauer como a possuírem conhecimento, ou seja, são indivíduos cognoscentes. Tal se dá principalmente pelo fato do filósofo conceber a representação e o conhecimento por meio de uma identidade – ou, caso não se queira conceder essa identidade: são concebidos por meio de uma relação onde um é o reflexo do outro. O conhecimento do animal é, no entanto, meramente intuitivo, ou seja, condicionado pelo entendimento ou o intelecto que é a faculdade que ele tem em comum com o homem, sediada, da mesma maneira, no cérebro.

Mas como se esse conhecimento não fosse necessário para os fins da Vontade no seu mais alto grau de objetivação: o homem, então neste surge a razão como uma forma inteiramente nova

¹⁴³ “[...] o cérebro e suas funções, e assim o conhecimento, e conseqüentemente o intelecto pertencem numa maneira indireta e secundária ao fenômeno da *vontade*. A vontade também se objetiva aí, e, de fato, como vontade de perceber ou apreender o mundo externo, conseqüentemente como *vontade-de-conhecer*. Portanto, não obstante quão grande e fundamental seja em nós a diferença entre querer e conhecer, o substrato último dos dois todavia permanece o mesmo, nomeadamente a *vontade* como o ser-em-si-mesmo do inteiro fenômeno. Mas o conhecer, e assim o intelecto, apresentando-se na autoconsciência completamente como o elemento secundário, é para ser considerado não como meramente o acidente da vontade, mas também como seu produto [...] Portanto, a *vontade-de-conhecer*, objetivamente percebida é o cérebro, assim como a *vontade-de-andar* objetivamente percebida é o pé; a *vontade-de-pegar*, a mão; a *vontade-de-digerir*, o estômago; a *vontade-de-procriar*, os genitais, e assim por diante. [...] Pois o inteiro processo é o *autoconhecimento da vontade*; ele começa da e retorna para a vontade [...] Portanto, o que *se torna conhecido*, o que *se torna representação*, é a *vontade*. (Ibid., p. 258, 259)

de conhecimento, outro mundo representado sobre o mundo da representação intuitiva, ou, caso se queira, outro nível desse mundo. Eis como Schopenhauer retrata isto:

[...] lá onde a Vontade atingiu o grau mais elevado de sua objetivação e não é mais suficiente o conhecimento do entendimento, do qual o animal é capaz e cujos dados são fornecidos pelos sentidos, dos quais surgem simples intuições ligadas ao presente, um ser complicado, multifacetado, plástico, altamente necessitado e indefeso como é o homem teve de ser iluminado por um duplo conhecimento para poder subsistir. Com isso, coube-lhe, por assim dizer, uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo, um reflexo deste, vale dizer, a razão como faculdade de conceitos abstratos. Com esta surge a clareza de consciência que abarca panoramas do futuro e do passado e, em função destes, ponderação, cuidado, habilidade para a ação calculada e independente do presente, por fim a consciência totalmente clara das próprias decisões voluntárias enquanto tais.¹⁴⁴

Dáí que, embora ambos estejam sendo entendidos como indivíduos cognoscentes, ou seja, fenômenos da Vontade que, por mais específicos que sejam em suas características próprias são, não obstante, fenômenos como os demais fenômenos, formas de manifestação da Vontade num grau específico; embora, dizíamos, difiram quase que completamente tanto do ponto de vista da aparência fisionômica, quanto na perspectiva também aparente dos objetos aos quais seus conhecimentos aspiram, não obstante homem e animal são o mesmo no que concerne à essência desses objetos e à essência do desejo por eles. Eles querem essencialmente o mesmo, a saber, a permanência na existência, permanência esta absolutamente manifesta ou expressa diretamente por meio dos dois instintos fundamentais presentes em ambos: o instinto da alimentação e o instinto sexual.

O animal é – dira Schopenhauer – ingênuo, porque expressa esses instintos da maneira o mais direta possível. No homem, devido ao advento da razão, esses dois instintos podem passar pela mais infinita cadeia de motivos abstratos; podem, inclusive, ser completamente negados ou desmentidos para os outros pelo indivíduo mentiroso, ou até mesmo negados e suprimidos para ele próprio, ou sublimados e completamente pervertidos e desviados; podem até mesmo inconscientemente se converterem noutras coisas, noutros desejos.¹⁴⁵

¹⁴⁴ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 216, 217)

¹⁴⁵ Observa-se, inclusive, que nessa perspectiva e na inteira discussão sobre o conceito de inconsciente Schopenhauer precedeu a Freud, obviamente não na perspectiva empírica e clínica na qual este elaborou o conceito. Esse é um dos

Como conclusão a esses capítulos nos quais Schopenhauer apresenta o conhecimento, ele diz ainda que:

O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provém portanto originariamente da Vontade e pertence à essência dos graus mais elevados de sua objetivação [...] um meio para conservação do indivíduo e da espécie como qualquer outro órgão do corpo. Por conseguinte, originariamente a serviço da Vontade para realização de seus fins, o conhecimento permanece-lhe quase sempre servil, em todos os animais e em quase todos os homens.¹⁴⁶

Já dissemos acima que o mundo como representação é entendido por Schopenhauer como inteiramente secundário – secundário não na perspectiva de ser irrelevante (até porque relevância não é aqui o atributo que está em questão), mas na perspectiva de ter suas raízes em algo que em si mesmo ultrapassa seus limites e o limiar da inteligibilidade: a Vontade. Mas se a representação é inteiramente secundária, então o conhecimento que originalmente está arraigado nela e está a serviço da Vontade não poderia se apresentar como um conhecimento eficaz em ultrapassar o mundo como representação, até porque seu propósito, como foi apresentado, originariamente não é esse.

Na verdade a inteira discussão de Schopenhauer sobre a relação essencial entre Vontade e conhecimento é demasiado extensa para que nos ocupemos aqui de todos os problemas que ela envolve. Nossa intenção nesta secção foi demonstrar que de fato o filósofo elabora uma genealogia do conhecimento arraigada em pressupostos tanto metafísicos (no que concerne à Vontade como a essência do mundo), quanto fisiológicos.

Maurice Mandelbaum, por exemplo, diz que seria incorreto considerar que para Schopenhauer o conhecimento é em todos os momentos e em todas as perspectivas meramente um instrumento da Vontade. Para ele, e especificamente no contexto de comentar a discussão do filósofo sobre a relação da subserviência do conhecimento para com a Vontade, há na própria

conceitos que Schopenhauer explora de maneira mais profunda e mais ampla, inclusive. A discussão sobre as diferenças entre homem e animal não se restringe unicamente ao primeiro volume, mas no segundo volume ganha em muito na riqueza de exemplos e na profusão de argumentos apresentados pelo filósofo. Aqui não nos deteremos nessa rica discussão porque para ser tratada adequadamente ela deve ser exposta num trabalho de objetivo completamente diferente.

¹⁴⁶ (Ibid., p. 217, 218)

doutrina de Schopenhauer a possibilidade de se conceber o intelecto num certo “grau de autonomia”, não obstante seu caráter instrumental originário:

To understand Schopenhauer’s position regarding this point, it is necessary to note that he granted a degree of autonomy to the operations of the intellect: the brain, unlike the sexual organs, did not function under the direct and immediate needs of the organism as a whole. Thus we find Schopenhauer frequently contrasting the genitália and the brain, as constituting the two poles of human activities, the one being the most immediate manifestation of the will in the organism, the other the most removed from the demands of the will-to-live. [...] To be sure, here as elsewhere, Schopenhauer immediately went on to state that *ultimately* the functioning of the brain is subserviente to the will [...] However, in man, the brain does have a degree of autonomy from the will in its manner of functioning, and Schopenhauer even speaks of its spontaneity, attributing the processes of reasoning to this factor.¹⁴⁷

Logo em seguida, a fim de fundamentar esse ponto Mandelbaum cita um trecho do segundo volume de *O Mundo* onde Schopenhauer está a comentar essa “espontaneidade” do intelecto:

[...] with man the spontaneity of the brain’s activity, conferred of course in the last instance by the will, goes farther than mere *perception* and immediate apprehension of causal relations. It extends to the formation of abstract concepts from those perceptions, and to operating with them, in other words, to *thinking*, as that in which man’s *reason* (*Vernunft*) consists. The *ideas*, therefore, are farthest removed from the affections of the body, and since this body is the objectification of the will, these can pass at once into pain through intensification, even in the organs of sense. In accordance with what we have said, representation and idea can also be regarded as the efflorescence of the will, in so far as they spring from the highest perfection and enhancement of the organism; but, in itself and apart from the representation, this organism is the *will*.¹⁴⁸

¹⁴⁷ “Para entender a posição de Schopenhauer no que concerne a este ponto, é necessário notar que ele concedeu um grau de autonomia às operações do intelecto: o cérebro, diferentemente dos órgãos sexuais, não funciona sob as necessidades diretas e imediatas do organismo como um todo. Encontramos, assim, Schopenhauer frequentemente contrastando a genitália e o cérebro como constituindo os dois polos das atividades humanas, a primeira sendo a manifestação mais imediata da vontade no organismo, e o outro como o mais removido das demandas da vontade-de-viver. [...] Com efeito, aqui como noutro lugar, Schopenhauer imediatamente passa a afirmar que em última instância o funcionamento do cérebro é subserviente à vontade [...] Entretanto, no homem, o cérebro de fato tem um grau de autonomia da vontade na sua maneira de funcionar, e Schopenhauer até fala da sua espontaneidade, atribuindo a este fator os processos de raciocínio.” (MICHAEL FOX, Org., 1980, p. 59)

¹⁴⁸ “[...] com o homem a espontaneidade da atividade do cérebro, conferida, é claro, em última instância pela vontade vai além da mera *percepção* e apreensão imediata de relações causais. Ela se estende à formação de conceitos abstratos daquelas percepções, e a operar com eles, noutras palavras, a *pensar*, como aquilo em que consiste a *razão* humana (*Vernunft*). As *ideias*, portanto, estão o máximo possível removidas das afecções do corpo, e já que este corpo é a objetivação da vontade, essas podem passar de uma vez à dor por meio da intensificação, até nos órgãos do

Mas, como já dissemos, o que de fato nos interessa aqui é deixar claro que no que concerne à sua origem o conhecimento não é, para Schopenhauer, algo originalmente voltado a decifrar o significado do mundo. Se isso é para acontecer – como de fato acontece – só pode se dar por meio de uma exceção, isto é, por meio de eventos que fogem à regra. Como veremos na próxima secção, e mais completamente na terceira parte dessa dissertação, embora Schopenhauer seja bastante crítico para com essa natureza originária do conhecimento, não só a ela ele o resume.

4.2 O conhecimento científico e seus limites

Vimos na primeira parte deste trabalho, nos capítulos referentes aos aspectos biográficos de Schopenhauer, que o filósofo tivera antes do início dos estudos acadêmicos em filosofia a convivência com as ciências da natureza por parte da faculdade de medicina em Göttingen. Schopenhauer fora – antes de tudo – um entusiasta das ciências durante sua vida inteira, e o que atesta isso é, inclusive, a dedicação de uma obra somente (*Sobre a Vontade na Natureza*, 1836) ao estudo detalhado das disciplinas científicas de seu tempo, a fim de aproximar o núcleo de sua “metafísica da vontade” das mais recentes descobertas nos variados ramos da ciência.

Apesar do seu entusiasmo pelas ciências naturais, – arraigado no espírito do “empirismo especulativo” que até então predominava em Göttingen – Schopenhauer fora também um crítico ferrenho do cientificismo do seu tempo. Há no segundo livro de *O Mundo* – à parte o que já expusemos nos capítulos anteriores, a saber, a apresentação da doutrina da Vontade como a ser propriamente o em si do mundo como representação – uma crítica às ciências na perspectiva de demonstrar que o materialismo (novamente sendo trazido à tona no início do século XIX) é insustentável e insuficiente no que concerne ao objetivo essencial de desvendar a essência ou o conteúdo das representações intuitivas.

sentido. De acordo com o que dissemos, representação e idéia podem também ser consideradas como a eflorescência da vontade, na medida em que elas brotam da mais alta perfeição e elaboração do organismo; mas, em si mesmo e apartado da representação, esse organismo é a *vontade*.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 276)

A crítica de Schopenhauer parte, então, do pressuposto de que a concepção científica de conhecimento é incapaz de apresentar um saber que ultrapasse o mundo fenomênico. O filósofo dá início a sua crítica a partindo da distinção entre “ciências morfológicas” e “ciências etiológicas”.

A ciência da natureza é ou descrição de figuras, que denomino MORFOLOGIA, ou explanação de mudanças, que denomino ETIOLOGIA. A primeira considera as formas permanentes; a segunda, a matéria que muda segundo a lei de sua transição de uma forma a outra. A primeira é aquilo que inapropriadamente se denomina história natural em todo o seu perímetro; em especial, botânica e zoologia nos ensinam a conhecer, em meio à mudança incessante dos indivíduos, diversas figuras orgânicas permanentes, determinadas de modo fixo, e que constituem boa parte do conteúdo da representação intuitiva. [...] Etiologia em sentido estrito são todos os ramos da ciência da natureza que têm por tema principal, em toda parte, o conhecimento de causa e efeito: ensinam como, em conformidade com uma regra infalível, a UM estado da matéria se segue necessariamente outro bem definido; como uma mudança determinada necessariamente produz e condiciona uma outra determinada, cuja prova se chama EXPLANAÇÃO. Aqui se incluem sobretudo a mecânica, a física, a química, a fisiologia.¹⁴⁹

Em segundo lugar, Schopenhauer identifica a insuficiência das ciências em apresentar um conhecimento essencial das representações no fato de deixarem as forças naturais inexplanadas, ou seja, as ciências partem dessas forças como pedras-de-toque, fundamentos finais aos quais todas as explanações devem remeter, mas fundamentos que em si mesmos são deixados sem explicação ulterior. Eis o que Schopenhauer diz

Caso nos dediquemos ao aprendizado das ciências, logo perceberemos que a informação principal procurada não é fornecida pela etiologia nem pela morfologia. Esta última nos apresenta figuras inumeráveis, infinitamente variadas, aparentadas por uma inegável semelhança de família, para nós representações, mas que por essa via permanecem eternamente estranhas, e que, se consideradas apenas nesses moldes, colocam-se diante de nós como hieróglifos indecifráveis. – A etiologia, ao contrário, nos ensina que, segundo a lei de causa e efeito, este determinado estado da matéria produz aquele outro, e com isso o explica, cumprindo assim sua tarefa; não obstante, no fundo somente demonstra a ordenação regular segundo a qual os estados aparecem no espaço e no tempo, ao ensinar para todos os casos qual fenômeno tem de necessariamente aparecer neste tempo, neste lugar, portanto determina, segundo uma lei de conteúdo determinado aprendido da experiência, sua posição no espaço e no tempo. [...] Mas não recebemos por aí a mínima informação sobre a essência íntima de nenhum daqueles fenômenos. Essência que é denominada FORÇA NATURAL e se encontra fora do âmbito da

¹⁴⁹ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 152, 153)

explanação etiológica, que chama de LEI NATURAL a constância inalterável de entrada em cena da exteriorização de uma força, sempre que suas condições conhecidas sejam dadas. [...] A força mesma que se exterioriza, a essência íntima dos fenômenos que aparecem conforme aquelas leis, permanece um eterno mistério, algo completamente estranho e desconhecido, no que se refere tanto ao fenômeno mais simples quanto ao mais complexo.¹⁵⁰

O problema reside, por um lado, em determinar *o que são* essas forças naturais, deixadas pelas ciências como meras *qualitates occultae* – expressão reiteradamente utilizada por Schopenhauer para se referir a elas, e, por outro lado, em determinar o conteúdo das representações intuitivas. Devemos lembrar que o contexto do segundo livro é exatamente a busca pelo significado do conteúdo dessas representações. Schopenhauer diz desse conteúdo que ele é precisamente a Vontade (como exaustivamente já vimos), e identifica essa Vontade com a coisa em si.

A pergunta aqui, no entanto, é pela possibilidade das ciências apresentarem um conhecimento sobre esse conteúdo. Ora, se as formas das representações são presentes *a priori* na estrutura cognoscente, isto é, nas raízes do princípio de razão suficiente, então se as ciências fossem para ser bem sucedidas nessa tarefa teriam de apresentar um conhecimento não-representativo, isto é, não baseado nas formas da representação, porque por via dessas formas conteúdo algum é explanado. Schopenhauer põe esse problema, na verdade, no contexto da prova kantiana da aprioridade das formas da faculdade do conhecimento, prova por meio da qual Kant estabelece que os atributos inerentes ao espaço e ao tempo podem ser deduzidos com igual acerto tanto do sujeito quanto do objeto:

A despeito do que seja a coisa-em-si, Kant corretamente concluiu que tempo, espaço e causalidade [...] não são determinações da coisa-em-si, e só lhe convêm depois e na medida em que se tornam representação, ou seja, pertencem tão-somente ao seu fenômeno, não a ela mesma. Pois, visto que o sujeito constrói e conhece plenamente tais formas a partir de si e independentemente de qualquer objeto, elas têm de aderir ao SER-REPRESENTAÇÃO enquanto tal, não àquilo que vem-a-ser representação. Têm de ser a forma da representação enquanto tal, não as qualidades daquilo que assumiu essa forma. [...] Portanto, o que no fenômeno, no objeto, é condicionado por tempo, espaço e causalidade, na medida em que só pode ser representado por meio deles, vale dizer, PLURALIDADE pela coexistência e sucessão, MUDANÇA E DURAÇÃO pela lei de causalidade, matéria representável sob a pressuposição da causalidade, por fim tudo o

¹⁵⁰ (Ibid., p. 153, 154)

que é representado apenas por meio deles, - tudo isso em sua completude não é essencial ao QUE ali aparece, ao QUE entrou na forma da representação, mas pertence tão-somente a essa forma mesma.¹⁵¹

Dessa maneira, para Schopenhauer o conhecimento científico é relativo porque, em suma, o que ele é capaz de apresentar assenta inteiramente nos atributos *a priori* da representação, isto é, nas raízes do princípio de razão suficiente: a forma do mundo como representação. O conteúdo dessas representações permanece desconhecido para as ciências porque é precisamente ele que entra na forma da representação, isto é, é “formatado” pelo nosso princípio de razão suficiente. Sobre isso ele diz que:

[...] aquilo que no fenômeno NÃO é condicionado por tempo, espaço e causalidade, nem é remissível a eles, muito menos explanável a partir deles, é justamente aquilo pelo qual o que aparece, a coisa-em-si, dá sinal de si imediatamente. Em conformidade com isso, a mais perfeita cognoscibilidade, vale a dizer, a maior clareza, distinção e suscetibilidade de exaustiva fundamentação, convém necessariamente ao que é próprio do conhecimento ENQUANTO TAL, portanto à sua FORMA, mas de modo algum ao que em si NÃO é representação, NÃO é objeto e só é cognoscível quando entra em tais formas, ou seja, torna-se representação, objeto. [...] Tal conhecimento, entretanto, não se baseia em outra coisa senão nas formas de todos os fenômenos conhecidos *a priori*, formas essas que conjuntamente se expressam como princípio de razão e que, relacionadas ao conhecimento intuitivo (único que nos concerne aqui), são tempo, espaço e causalidade. Unicamente sobre elas se fundam toda a matemática pura e a ciência pura *a priori* da natureza. Só em tais ciências, portanto, o conhecimento não encontra obscuridade alguma, não se choca contra o infundado (o sem-fundamento, isto é, a Vontade) e não mais dedutível.¹⁵²

No que concerne ao conhecimento provindo dessas ciências, o filósofo diz ainda que:

[...] eles não mostram nada além de meras proporções, relações de uma representação com outra, forma sem nenhum conteúdo. Todo conteúdo que recebem, qualquer fenômeno que preencha aquelas formas, já contém algo não mais completamente cognoscível segundo seu pleno ser, não mais inteiramente explanável por outra coisa, portanto, algo sem-fundamento, em que o conhecimento perde de súbito em evidência e perfeita cristalinidade. Isso que se furta a toda fundamentação, contudo, é justamente a coisa-em-si, aquilo que essencialmente não é representação, não é objeto do conhecimento e só se torna cognoscível quando entra naquela forma. A forma lhe é originariamente alheia e nunca se torna uma com ela. A coisa-em-si jamais pode ser

¹⁵¹ (Ibid., p. 180)

¹⁵² (Ibid., p. 180, 181)

remetida à mera forma, e, como esta é o princípio de razão, jamais pode ser plenamente FUNDAMENTADA. Se, em consequência, a matemática nos fornece conhecimento exaustivo daquilo que no fenômeno é grandeza, posição, número, ou seja, relações espaciais e temporais; se a etiologia nos dá por completo as condições regulares sob as quais os fenômenos aparecem no tempo e no espaço com todas as suas determinações – mesmo assim nada se aprende por aí senão por que cada fenômeno determinado tem de se mostrar precisamente agora e exatamente aqui.¹⁵³

É nessa perspectiva que Schopenhauer vai traçar um paralelo entre as pretensões das ciências e aquelas de uma metafísica, onde será estabelecido que, embora as ciências da natureza sejam eficazes em desvelar o *modus operandi* oculto da natureza, isto é, são eficazes na descoberta das referidas forças naturais e na sistematização abstrata dessas na forma das “leis naturais”, não apresentam um sistema uno para interpretar todos os níveis nos quais as representações e os fenômenos naturais e humanos se escalonam e se relacionam.

Ademais, como mostramos, nas ciências essas leis são precisamente as forças naturais depois de serem descobertas e elevadas ao estatuto de conhecimento abstrato. São ainda, nas explicações científicas sobre a natureza, meramente enunciadas ou pressupostas, isto é, utilizadas no procedimento da explanação, mas nunca definitivamente explanadas ou conhecidas de modo plenamente satisfatório. Resta sempre um resíduo incognoscível nas explicações científicas, pois para Schopenhauer, essas explicações assentam sempre nas formas da representação, isto é, espaço, tempo, e causalidade. As forças naturais, no entanto, como vimos na secção apropriada, são o que conferem causalidade à própria causalidade, portanto não estão sediadas no complexo espaço-temporal do mundo fenomênico, e nessa perspectiva não são objetos de experiência, mas ainda assim são pressupostas pelas ciências. Nas palavras de Schopenhauer:

Sempre permanece algo alheio à explanação, que esta, contudo, sempre pressupõe, a saber, as forças da natureza, o modo determinado de fazer efeito das coisas, a qualidade, o caráter de cada fenômeno, o Sem-fundamento, independente da forma do fenômeno, do princípio de razão, alheio a esta forma e no entanto nela entrando e aparecendo conforme sua lei, que, entretanto, determina justamente o aparecimento, não aquilo QUE aparece; determina apenas o Como, não o Quê do fenômeno, apenas a forma, não o conteúdo. – Mecânica, física e química ensinam as regras e leis segundo as quais as forças de impenetrabilidade, gravidade, rigidez, fluidez, coesão, elasticidade, calor, luz, afinidades eletivas, magnetismo, eletricidade etc. fazem efeito, isto é, a lei, a regra observada por essas forças em seu aparecimento no tempo e no espaço em cada caso.

¹⁵³ (Ibid., p. 181)

Porém, as forças mesmas, não importa o que nós façamos, permanecem ali *qualitates occultae*.¹⁵⁴

Dessa maneira, para Schopenhauer o que as ciências fazem – diga-se de passagem, é claro, na perspectiva aqui em questão, isto é, um conhecimento da essência dos fenômenos, ou seja, um conhecimento propriamente metafísico – é tão-somente compartimentar a realidade e conhecê-la de maneira fragmentada em vários departamentos específicos, além de apresentar uma coletânea dessas forças sem fornecer a apropriada explicação sobre o que elas são para além da efetividade que eles conferem à natureza.

De acordo com tudo isso, até mesmo a mais perfeita explicação etiológica de toda a natureza nada mais seria, propriamente dizendo, do que um catálogo de forças inexplicáveis, uma indicação segura da regra segundo a qual os seus fenômenos aparecem, sucedem-se e dão lugar uns aos outros no espaço e no tempo. Porém, teriam de deixar sempre inexplicável a essência íntima das forças que assim aparecem, porque a lei observada pela etiologia restringe-se aos fenômenos e à sua ordenação, não indo além disso.¹⁵⁵

A proposta de uma metafísica como conhecimento é precisamente o contrário: entender o inteiro complexo da realidade em suas várias dimensões e níveis como o desdobramento de um mesmo núcleo, e mais que isso, entender o significado desse núcleo – que, como apresentamos nas secções do capítulo anterior, é precisamente a Vontade. Torna-se claro, então, que aquilo que enquanto pressuposto restringe o cientista a não prosseguir na investigação, decerto não constrange o filósofo – que não é circunscrito em sua atividade intelectual a nenhuma espécie de experimentalismo metodológico ou materialismo laboratorial. Sobre essa relação entre filosofia entendida como metafísica pura e ciência, Schopenhauer diz, ao se referir sobre a física especificamente, que esta necessariamente pressupõe e necessita de uma metafísica.

Physics is unable to stand on its own feet, but needs a *metaphysics* on which to support itself, whatever fine airs it may assume towards the latter. For it explains phenomena by something still more unknown than are they, namely by laws of nature resting on forces

¹⁵⁴ (Ibid., p 182)

¹⁵⁵ (Ibid., p. 154)

of nature, one of which is also the vital force. Certain the whole present condition of all things in the world or in nature must necessarily be capable of explanation from purely physical causes. But such an explanation – supposing one actually succeeded so far as to be able to give it – must always just as necessarily be burdened with two essential imperfections [...]. On account of these imperfections, everything so explained would still really remains unexplained.¹⁵⁶

Nessa perspectiva, ao apresentar a física como essencialmente dependente de uma metafísica, e ao se ter em mente que a física sempre representou no corpo das ciências da natureza a disciplina mais fundamental, tendo em vista os objetos com os quais ela se ocupa, Schopenhauer já dá mostras de que o materialismo como explanação fundamental do mundo será insuficiente, e um conhecimento arraigado no materialismo será necessariamente relativo e superficial. Sobre as duas imperfeições fundamentais da física ele diz:

The first imperfection is that the *beginning* of the chain of causes and effects that explains everything, in other words, of the connected and continuous changes, can positively *never* be reached, but, just like the limits of the world in space and time, recedes incessantly and *in infinitum*. The second imperfection is that all the efficient causes from which everything is explained always rest on something wholly inexplicable, that is, on the original *qualities* of things and the *natural forces* that produce a definite effect, e.g., wight, hardness, impact, elasticity, heat, electricity, chemical forces, and so on, and such forces remain in every given explanation like an unknown quantity, not to be eliminated at all, in an otherwise perfectly solved algebraical equation. Accordingly there is not a fragment of clay, however little its value, that is not entirely composed of inexplicable qualities. Therefore these two inevitable defects in every purely physical, i.e., causal explanation indicate that such an explanation can be only *relatively* true, and that its whole method and nature cannot be the only, the ultimate and hence sufficient one, in other words cannot be the method that will ever be able to lead to the satisfactory solution of the difficult riddle of thing, and to the true understanding of the world and of existence.¹⁵⁷

¹⁵⁶ “A física é incapaz de se sustentar nos seus próprios pés, mas necessita de uma *metafísica* na qual possa apoiar-se, seja lá quais forem os ares de superioridade que possa assumir para com a última. Pois ela explana os fenômenos por algo ainda mais desconhecido do que eles são, nomeadamente: por leis da natureza que assentam em forças da natureza, uma das quais é também a força vital. Certamente a inteira condição presente de todas as coisas no mundo ou na natureza deve necessariamente ser capaz de uma explanação puramente por causas físicas. Mas tal explanação – supondo que alguém efetivamente sucedesse até o ponto de ser capaz de dá-la – deve sempre da mesma maneira necessariamente ser atrapalhada com duas imperfeições essenciais. No que concerne a essas imperfeições, tudo explanado nessa perspectiva realmente permanecerá ainda inexplanado.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 172)

¹⁵⁷ “A primeira imperfeição é a de que o *começo* da cadeia de causas e efeitos que explica tudo, noutras palavras, das mudanças conectadas e contínuas, pode *positivamente* nunca ser alcançado, mas, da mesma maneira que os limites do mundo no espaço e no tempo, recede incessantemente e *in infinitum*. A segunda imperfeição é a de que todas as causas eficientes pelas quais tudo é explanado sempre assentam em algo completamente inexplicável, isto é, nas *qualidades* originais das coisas e nas *forças naturais* que manifestação sua aparência nelas. Em virtude de tais forças elas produzem um efeito definido, e.g., peso, dureza, impacto, elasticidade, calor, eletricidade, forças químicas, e daí

É por carecer de uma metafísica e ver a si mesmo como suficiente que o materialismo é, para Schopenhauer, uma postura intelectualmente ingênua. No que concerne as considerações críticas mais diretas que ele endereça ao materialismo do seu tempo, ele diz – citando uma série de teorias científicas de seu tempo – no primeiro volume de *O Mundo*, que:

Naturalmente, em todos os tempos uma etiologia ignara de seu fim empenhou-se em reduzir toda vida orgânica ao quimismo ou à eletricidade; e todo quimismo, isto é, toda qualidade ao mecanismo (efeito através da figura dos átomos), e este, por sua vez, em parte ao objeto da foronomia, tempo e espaço unidos para a possibilidade do movimento, em parte à mera geometria, à posição no espaço [...]; a própria geometria, por fim, deixa-se resolver em aritmética, que, em virtude da unidade da dimensão, é a mais compreensível, a mais fácil de abarcar e a mais bem fundamentada figura do princípio de razão. Em linhas gerais, provas do método aqui indicado são: os átomos de Demócrito, o vórtice de Descartes, a física mecânica de LESAGE (que, no final do século passado, procurou explicar mecanicamente tanto as afinidades químicas quanto a gravitação por choque e pressão, como se pode verificar detalhadamente em *Lucrèce Neutonien.*). Também a forma e a combinação de Reils, enquanto causa da vida animal, tende a isso. Por fim, totalmente nesses moldes é até mesmo o tosco materialismo agora requeitado no meio do século XIX, e que, por ignorância, tomou a si mesmo como original: em primeiro lugar sob a estúpida negação da força vital, procurando explicar os fenômenos da vida a partir de forças físicas e químicas e estas, por seu turno, a partir do fazer-efeito mecânico da matéria, posição, figura e movimento de átomos oníricos; em segundo lugar, desejando assim reduzir todas as forças da natureza a choque e contra-choque, que seriam a sua “coisa-em-si” [...].¹⁵⁸

Apresentadas essas críticas, podemos dizer que para Schopenhauer o conhecimento da representação, isto é, o conhecimento que resulta do procedimento ordinário do intelecto entretido com representações (principalmente o conhecimento científico positivista do cenário intelectual de seu tempo), é meramente o desdobramento empírico por via de síntese daquilo que já se faz presente de maneira analítica na faculdade cognoscitiva de um indivíduo cognoscente; ou, dito de outra maneira, o inteiro mundo como representação (bem como o conhecimento quantitativo das relações e elementos aí contidos) já está presente *a priori* no intelecto e se

por diante, e tais forças permanecem como uma quantidade desconhecida em cada explanação dada, que nunca é eliminada numa equação algébrica de outra maneira perfeitamente resolvida. Nessa perspectiva não há um fragmento de argila, por meio que seja o seu valor, que não seja inteiramente composto de qualidades inexplicáveis. Portanto, esses dois defeitos inevitáveis em cada explanação puramente física, i.e., causal indicam que tal explanação só pode ser *relativamente* verdadeira, e que o seu inteiro método e natureza não pode ser o único, o definitivo e consequentemente o suficiente, noutras palavras, não pode ser o método que será capaz de levar a uma solução satisfatória do difícil enigma das coisas, e ao entendimento verdadeiro do mundo e da existência.” (Ibid., p. 172, 173).

¹⁵⁸ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 182, 183)

efetiva de acordo com as leis do princípio de razão suficiente – este devendo ser entendido como o *modus operandi* da faculdade cognoscitiva. Então as quatro formas de conexão necessária manifestas no princípio de razão já contêm de maneira formal (enquanto raízes) tudo o que para nós possa vir a ser um objeto – como já vimos na primeira parte deste trabalho e nos capítulos específicos sobre a natureza das representações e do princípio de razão suficiente. A seguinte passagem é muito oportuna para se entender essa relação de conteúdo e forma no que concerne à concepção de conhecimento de Schopenhauer.

Por isso, quanto mais necessidade um conhecimento implica, tanto mais há nele aquilo que não pode ser pensado nem representado de outro modo, como por exemplo as relações espaciais; quanto mais claro e suficiente ele é, tanto menos puro conteúdo objetivo possui, ou tanto menos realidade propriamente dita ele fornece. Ao contrário, quanto mais nele há que tem de ser apreendido de maneira pura e contingente, quanto mais ele se nos impõe de modo simplesmente empírico, tanto mais há nele algo de propriamente objetivo e verdadeiramente real, mas também tanto mais inexplicável é, ou seja, não pode mais ser deduzido de outra coisa.¹⁵⁹

Por conseguinte, tudo o que se pode encontrar enquanto conhecimento no mundo como representação é o desdobramento quantitativo e necessário dessas formas *a priori* expressas pelo princípio de razão suficiente. Numa palavra: por via da representação nunca se sai da representação.

Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis. Nesse sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão. Vemos, pois, que DE FORA jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão-somente imagens e nomes.¹⁶⁰

Dessa maneira o que Schopenhauer deixa claro a partir dessa passagem é que se esse conteúdo das representações é para ser alcançado, ele o será por uma via inteiramente diferente. Para utilizarmos de uma figura clássica na reflexão sobre o conhecimento, não é a experiência

¹⁵⁹ (Ibid., p. 182)

¹⁶⁰ (Ibid., p. 155, 156)

do acúmulo de dados empíricos e, por assim dizer, “horizontais” sobre o mundo fenomênico que vai apresentar o significado deste, mas sim um conhecimento qualitativo que penetre “verticalmente” as representações a fim de chegar ao fundo e lá identificar sua significação oculta à superfície.

No entanto, em que se fundamenta essa proposta? Como é possível essa transição da mera disposição aparente das representações para a interioridade destas? A estética de Schopenhauer é primordialmente constituída justamente a fim de apresentar uma forma de conhecimento que satisfaça essa exigência. A resposta a essa questão será de salutar importância para que se compreenda que o que Schopenhauer propõe como conhecimento é uma experiência que extravasa os propósitos meramente instrumentais aos quais o conhecimento está naturalmente e primordialmente relacionado – como vimos na seção anterior sobre a gênese do mesmo. Partiremos agora a apresentação da doutrina estética de Schopenhauer como o complemento do seu edifício metafísico.

TERCEIRA PARTE: A Doutrina Estética

Nessa terceira parte iremos explorar os elementos mais importantes da Estética de Schopenhauer. De maneira alguma nossa intenção será a de adentrar na miríade de problemas particulares que concernem a essa área e que são suscitados e discutidos pelo nosso filósofo, pois explorá-los minuciosamente em todos os seus aspectos faria com que fugíssemos do escopo desse trabalho. Nosso intento não poderia ser o de seguir passo-a-passo e à maneira de uma *crítica da arte* todas as considerações particulares que Schopenhauer faz sobre o fazer artístico, e sobre a natureza peculiar de cada tipo de arte. Tal procedimento tem mais valor histórico do que propriamente doutrinal.

Nosso objetivo na exposição da Estética do filósofo será tão-somente o de explicar seu núcleo propriamente dito, núcleo este constituído pela concepção das *ideias platônicas* como os arquétipos do mundo fenomênico; pela concepção da natureza fundamental da *individualidade* para Schopenhauer – individualidade esta que se apresenta na teoria estética como um obstáculo ao conhecimento; e pelo conceito de *gênio* e a concepção do filósofo sobre essa *capacidade genial*, aspectos da teoria estética que são fundamentais para que se compreenda a criação artística como *conhecimento puro por excelência*.

Capítulo 5 – a segunda consideração sobre a teoria da representação

5.1 A estética como forma de conhecimento: a pedra-de-toque do edifício metafísico

Não se pode compreender a doutrina estética de Schopenhauer como um cânone para uma crítica da arte ou um órgãoon de preceitos que vise a regulamentar a produção das obras de arte em geral.¹⁶¹ Schopenhauer, é claro, como qualquer outro filósofo que se debruçou na investigação da natureza essencial da arte e da inspiração que lhe é correspondente na gênese de uma obra enquanto criação de um indivíduo genial, certamente elaborou críticas e impressões sobre o que deve e o que não deve ser considerado arte. Mas essas impressões do filósofo são, por assim dizer, corolários da essência da doutrina. O intuito principal foi – como o próprio título do terceiro livro de *O Mundo* (dedicado à estética) deixa claro – elaborar uma segunda consideração sobre a *teoria da representação* e, por consequência disso, um outro olhar ao conceito de conhecimento.

Nessa doutrina a intuição e a inspiração artísticas, o sentimento e a fruição estética¹⁶² serão elevados ao nível de um tipo de conhecimento mais satisfatório e mais eficaz na realização do propósito já iniciado pelo filósofo no segundo livro, a saber, a busca por uma via na qual o conhecimento da essência, isto é, do conteúdo e do significado do mundo enquanto representação seja mais clarificado, e isso a fim de apresentar uma possibilidade de elevação por sobre os limites da individualidade. A estética é, portanto, a doutrina da representação livre dos entraves da individuação (*principium individuationis*) que, para Schopenhauer, são os grilhões que

¹⁶¹ “O que esporei aqui não é *estética*, mas metafísica do belo; por conseguinte, peço que não se espere regras de técnica das artes isoladas. Aqui, tampouco quanto na lógica ou na ética, não se direciona a consideração para fins práticos na forma da instrução para o agir ou o exercício. Ao contrário, nós filosofamos em toda parte, isto é, procedemos de modo puramente teórico.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 24)

¹⁶² Adotaremos aqui a expressão “fruição estética” porque a nosso ver ela expressa mais adequadamente aquilo que Schopenhauer propõe como experiência estética, sob a expressão “contemplação estética”. Veremos nas seções apropriadas no capítulo seguinte que, esse evento contemplativo descrito por Schopenhauer conduz à interpretação de ser uma “experiência” – uma experiência não no contexto no qual comumente esse conceito é explanado. Devido aos atributos que explanaremos no decorrer dessa terceira parte, tais quais: o fato libertador do indivíduo elevar-se por sobre sua mera personalidade subjetiva; a satisfação decorrente dessa “libertação”; o fato de Schopenhauer descrever a contemplação como um evento “intuitivo”, no qual o indivíduo e o objeto se unem etc., tudo isso nos leva a crer que “fruição estética” é uma designação mais apropriada para interpretar esse acontecimento.

impedem que o conhecimento humano se liberte da sua condição original de servo da Vontade.

163

Primeiro e principalmente, então, na filosofia de Schopenhauer a elaboração de uma estética enquanto *metafísica das artes* tem como força motriz o objetivo de ser a completude do edifício metafísico do filósofo¹⁶⁴. Ao se ter em mente que Schopenhauer divide sua Teoria da Representação em duas partes, deve ser lembrado que, em última instância, representação e conhecimento são o mesmo, e isso tanto no que concerne aos produtos do conhecimento, isto é, conceitos, teses, e hipóteses expostos de maneira sistemática nos diversos paradigmas científicos e filosóficos, quanto no que diz respeito ao processo fisiológico mesmo do conhecimento enquanto criação do intelecto, seu *modus operandi* enquanto construção resultante da união de pensamento e sensibilidade, e isso no corpo de um indivíduo entendido como sujeito cognoscente.

Em ambos os casos, ou em ambas as considerações sobre a representação tem-se esta na sua totalidade como a estampa, o símbolo, a manifestação mesma da Vontade de inteligibilidade, a Vontade de *conhecer* (*Erkennenwollen*) que é manifesta num indivíduo humano. Daí que para Schopenhauer, representação e conhecimento enquanto atividade e impulso fundamentais são o mesmo. Conhecer é representar, e enquanto um indivíduo representa um fenômeno e lhe confere alguma inteligibilidade ele está a produzir conhecimento, embora seja evidente que a construção da inteligibilidade nos fenômenos do mundo e no homem tenha vários graus, e se estratifique num sem-número de níveis de complexidade, de certeza, de eficácia e de aproximação da realidade.

Nesse contexto e nessa interpretação do que seja o conhecimento, Schopenhauer apresenta sua estética como uma forma na qual o conhecimento e a vontade de inteligibilidade se desdobram. Elabora uma inteira segunda consideração sobre a Teoria da Representação, na qual a arte é apresentada como uma atividade essencialmente produtora de conhecimento, e de um conhecimento *toto genere* diferente daquele cujo estandarte mais brilhoso são as ciências da natureza.

¹⁶³ Como veremos adiante, na secção onde especificamente nos debruçamos sobre a concepção de individualidade de Schopenhauer.

¹⁶⁴ Essa teoria da completude do edifício metafísico na filosofia de Schopenhauer é defendida por John Atwell em *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, capítulo seis.

Em suma, o intuito de Schopenhauer foi o de apresentar uma concepção de conhecimento completamente diferente do conhecimento previamente explanado em sua epistemologia (condensada em *A Quádrupla Raiz* e no primeiro e segundo livros de *O Mundo*): o conhecimento “que segue o fio condutor do princípio de razão suficiente.” A arte, então, se dá no homem de acordo com uma disposição inteiramente diferente daquela para as ciências. O conhecimento provindo da maneira como a arte representa o mundo deve ser essencialmente diferente daquele produzido e apresentado pelas ciências, que é precisamente o conhecimento que estrutura, que relaciona, que entrelaça, que estabelece condições e causas, consequências e efeitos, e isso tudo em concordância com a função fundamental do princípio de razão suficiente, que é, como já foi exposto neste trabalho, o princípio que cria um nexos fundamental, um complexo e uma conexão entre as nossas várias representações e classes de representações.

Schopenhauer inicialmente diferencia essas duas formas de conhecimento inteiramente distintas dizendo que o objeto tanto de uma quanto da outra é o mesmo, a saber, este mundo. A diferença entre ambas é situada nas disposições inteiramente diferentes que lhes correspondem e lhes são necessárias. A diferença consistirá, então, no modo completamente oposto: com o qual consideram o objeto do conhecimento. Sobre isso Schopenhauer diz:

Arte e ciência têm, em última instância, o mesmo estofo, a saber, justamente o mundo tal como ele se posta diante de nós, ou antes uma parte destacada dele; quanto ao todo do mundo só a filosofia o considera. Contudo, a grande diferença entre ciência e arte reside na maneira como elas consideram o mundo e trabalham seu estofo. Tal oposição pode ser indicada com uma palavra: a ciência considera os fenômenos do mundo seguindo o fio condutor do princípio de razão, ao passo que a arte coloca totalmente de lado o princípio de razão, independe dele, para que, assim, a Ideia entre em cena.¹⁶⁵

Como aludimos acima, para John Atwell o objetivo primário da estética de Schopenhauer é o de representar uma complementariedade essencial ao seu edifício metafísico, já previamente estabelecido na teoria do conhecimento e na doutrina da Vontade. Atwell argumenta que a doutrina das Ideias é absolutamente imprescindível ao núcleo da metafísica schopenhauriana, e que essa não poderia se sustentar filosoficamente sem aquela. Tal importância se verifica ao se ter em mente que as ciências – no arcabouço elaborado por Schopenhauer na teoria da Vontade –

¹⁶⁵ (SCHOPENHAUER, 2001, p. 57)

não explanam os fenômenos do mundo de maneira definitiva nem tampouco de maneira plena, e deixam ainda as forças naturais sem explicação, por tomarem-nas como pressupostas em qualquer teoria que exponha a efetividade presente nos fenômenos naturais. Eis o posicionamento de Atwell:

What then are Ideas? And what role do they play in Schopenhauer's philosophy? Could Schopenhauer, in other words, have left the ideas out of his general philosophy, with everything else remaining intact? This question must be answered in the negative. For if he had not introduced the Ideas, as he does in fact introduce them, he would have no way of clarifying on the philosophical level those changes in nature that science cannot adequately and fully explain.¹⁶⁶

Nessa perspectiva consideramos, com Atwell, a doutrina Estética essencial ao todo do pensamento de Schopenhauer porque, primeiramente, tem-se a conclusão do segundo livro de *O Mundo* – livro no qual Schopenhauer tinha posto em movimento o propósito de decifrar o conteúdo íntimo das representações intuitivas – como essencialmente negativa em dois aspectos. Negativa primeiramente no que concerne à possibilidade da forma de conhecimento lá explorada e historicamente considerada como a mais elevada florescência da razão humana (a ciência) ser capaz de acessar e decifrar o significado próprio do mundo, posto que esse significado (a Vontade) é estabelecido metafisicamente por meio de uma analogia entre as qualidades ocultas dos fenômenos para com aquilo que no homem é sua essência, ou seja, o que há de mais misterioso e inexplicável (sua vontade); e negativa, em segundo lugar, no sentido dessa forma de conhecimento não ser capaz de ultrapassar os limites da estrutura da individualidade, ou seja, do *principium individuationis*.

Para Schopenhauer, a ineficácia da ciência (em suas variadas formas e correntes) nessa tarefa se deve ao fato de sua inteira atividade se dar em conformidade com o princípio de razão suficiente e dentro dos limites sistemáticos e estruturais deste. O mundo não é passível de ser

¹⁶⁶ “O que são, então, ideias? E que função elas têm na filosofia de Schopenhauer? É aquela função, ou conjunto de funções, dispensável? Poderia Schopenhauer, noutras palavras, ter deixado as ideias fora da sua filosofia geral com todo o resto permanecendo intacto? Essa questão deve ser respondida negativamente. Pois se ele não tivesse introduzido as ideias, como de fato ele as introduz, ele não teria nenhum meio de esclarecer no nível filosófico aquelas mudanças na natureza que a ciência não pode explicar adequadamente e completamente.” (ATWELL, 1995, p. 129)

plenamente apreendido pelo impulso “logicizante” de uma razão sistemática arraigada em sistemas de provas, em evidências e em demonstrações lógicas. Sua essência não é demonstrável nem muito menos simplesmente deduzida (como num silogismo) de princípios empíricos ou de esquemas matemáticos – se assim fosse jamais a metafísica teria existido em qualquer cultura, ou sequer faria algum sentido ainda em qualquer teoria do conhecimento.

É, dessa maneira, numa perspectiva inteiramente metafísica que na exposição da sua doutrina da Vontade Schopenhauer conclui (fortemente influenciado e determinado a reagir ao positivismo predominante no cenário intelectual de seu tempo) que o conhecimento científico não é capaz de ultrapassar o plano fenomênico, isto é, *o mundo enquanto representação de um sujeito cognoscente*, logo, tal conhecimento não é capaz – em última análise – de desprender-se dos limites da supracitada dimensão da individuação – que é o fundamento do mundo como representação.

Isso se deve principalmente a duas razões. Deve-se, primeiro, ao fato da raiz mais profunda das ciências, o princípio de razão suficiente ser essencialmente um princípio subjetivo, vale dizer, tão-somente a expressão do funcionamento fisiológico do cérebro, isto é, do intelecto em seu uso propriamente original (embora tal princípio certamente seja objetivo no sentido de ser *o modus operandi* do intelecto humano em geral em suas atividades corriqueiras e no modo de conhecimento voltado ao mundo efetivo propriamente dito: o mundo fenomênico, ou seja, o mundo da aparência); deve-se, em segundo lugar, à incapacidade das ciências em explicar as *forças naturais*, que são por ela tomadas como pressupostas, como “*qualitates occultae*”, isto é, como os resíduos inexplanáveis de qualquer teoria científica sobre qualquer fenômeno, como vimos no capítulo quatro da segunda parte desse trabalho.

É, então, com o propósito primário de explicar as forças naturais numa outra perspectiva onde elas possam ser explanadas (ou seja, na perspectiva metafísica, visto que na científica elas são *ponto de partida*, e não objeto de conhecimento ou de investigação) que a doutrina Estética de Schopenhauer tem uma das suas principais razões de ser. Dirá Atwell que:

Without the Ideas, that is to say, Schopenhauer could not put forth a philosophical account of those (allegedly) irreducible natural types and natural forces that figure indispensably in changes in nature. The doctrine of Ideas is first and foremost the

philosophical interpretation of natural types and natural forces. The doctrine has additional functions, according to Schopenhauer, for instance, it casts light on aesthetic contemplation, on the genius, and on the objects of art, and it illuminates one form of liberation of the horrible world governed by the affirmation of the will to life, but it operates originally in metaphysics [...], where it serves as the clarificatory theory of natural types and natural forces. Consequently, if Schopenhauer were to dispense with the doctrine of Ideas, he would be abandoning the effort to provide a philosophical (or metaphysical) clarification of changes in nature; to put it another way, he would be stuck with mere science, which (as we have seen) leads up to and thus leaves unexplained, in a word, causality.¹⁶⁷

Por ora isso basta no que concerne ao propósito primário de Schopenhauer para com sua Estética. Mas a que se deve, então o problema fundamental do filósofo para com o princípio de razão suficiente e o que este representa? E por que o fracasso das ciências em ultrapassar o arcabouço ou a estrutura efetiva do mundo enquanto representação se deve ao fato de serem arraigadas nesse princípio? Talvez a pergunta mais apropriada seja: por que o princípio de razão suficiente, ou seja, a maneira como o intelecto humano em geral funciona é incapaz de penetrar o mundo como representação e encontrar, no fundo, o significado e a essência por trás da aparência e do fenômeno?

Para responder a essas questões devemos nos recordar primeiramente que na primeira secção do capítulo quatro da segunda parte expusemos e analisamos em seus pormenores a concepção fundamental de Schopenhauer sobre o que seja o conhecimento, o estatuto e a constituição própria deste, ou seja, um instrumento que originalmente existe para o fim de ser o *medium* entre o organismo animal humano e o mundo exterior – e não, como se poderia pensar, o instrumento da decifração do universo¹⁶⁸. A descrição formal de todos os atributos, leis, e

¹⁶⁷ “Sem as Ideias, é o mesmo que dizer que Schopenhauer não poderia elaborar uma consideração filosófica daqueles (alegadamente) modelos e forças naturais irredutíveis que se afiguram indispensáveis nas mudanças na natureza. A doutrina das Ideias é, primeiro e principalmente, a interpretação filosófica de modelos e forças naturais. A doutrina tem funções adicionais de acordo com Schopenhauer, por exemplo, ela lança luz na contemplação estética, no gênio, e nos objetos da arte, e ilumina uma forma de liberação do horrível mundo governado pela afirmação da vontade de vida, mas ela opera originalmente na metafísica [...], onde serve como a teoria esclarecedora dos modelos e das forças naturais. Consequentemente, se Schopenhauer fosse dispensar com a doutrina das Ideias ele estaria abandonando com o esforço de prover um esclarecimento filosófico (ou metafísico) das mudanças na natureza; para pôr de outra maneira, ele estaria travado com a mera ciência, que (como nós temos visto), numa palavra, remete à causalidade e a deixa sem explanação” (Ibid., p. 130)

¹⁶⁸ É oportuno dizer aqui que sem sombra de dúvidas Schopenhauer é considerado ainda mais pessimista que Kant no que concerne às capacidades atribuídas ao intelecto humano. Expusemos na segunda parte que, para o filósofo conhecimento é essencialmente uma questão de representação, ou seja, deve ser compreendido originalmente como a maneira por meio da qual os animais transformam o mundo, isto é, representam este como algo inteligível para si mesmos. No decorrer desta terceira parte apresentaremos o caráter extremamente peculiar que Schopenhauer atribui

capacidades desse instrumento (representado fisiologicamente pelo cérebro) é condensada – e na perspectiva de uma *função* – precisamente no que Schopenhauer nomeia de *princípio de razão suficiente*.

Nesse contexto fisiológico da origem do conhecimento, o conhecimento científico representa tão-somente a mais elevada e a mais sutil e complexa utilização das leis e das competências naturais do cérebro humano em sua atividade comum enquanto *criador* do complexo das representações. Esse é o propósito originário do intelecto que, para Schopenhauer, é visto – essencialmente e originalmente – como um servo da Vontade, Vontade entendida, é claro, como coisa em si a se manifestar no indivíduo humano.

Em segundo lugar, enquanto a Vontade manifesta-se no animal de maneira incomparavelmente mais direta – por meio do instinto e da natureza absolutamente volitiva deste, aos quais seu intelecto corresponde prontamente e lhe apresenta os objetos de sua *querença* de maneira imediata e clara por meio da percepção, onde o animal visa apenas as circunstâncias adequadas para satisfazer sua vontade – no homem essa manifestação é imensamente mais complexa e passa por uma série de mediações muito abstratas.

Com efeito, o que é importante ressaltar aqui é que o princípio metafísico a efetivar-se no homem e no animal (a Vontade) é essencialmente o mesmo, a diferença reside apenas na aparência, no fenômeno. Que o animal deseje com uma veemência absoluta alimentar-se da fruta que se deparou à sua percepção não difere – em essência – do desejo e da paixão humanas em conhecer – por meio de uma complexa estrutura sistemática que é a ciência – a harmonia efetiva entre variadas e diferentes leis físicas e químicas presentes num fenômeno natural comum como a combustão, por exemplo. Que o animal meramente deseje e o homem *conheça o desejo e deseje conhecer* só são inclinações diferentes na perspectiva da aparência e da representação (o plano que, para Schopenhauer, como temos visto até agora, é inteiramente relativo e secundário).

ao conhecimento humano nesse contexto da sua metafísica da Vontade, onde certamente esse conhecimento também é considerado como tendo brotado da Vontade, mas, aqui e exclusivamente no homem abre-se a possibilidade do conhecimento ser inteiramente entregue a si mesmo e às suas capacidades. No entanto, essa sua atividade livre se dá no homem somente como uma exceção, onde a regra para a maioria dos indivíduos (ou ao menos na maior parte de suas vidas) é ater-se ao conhecimento ordinário, isto é, à perspectiva cognoscente na qual a pergunta pela estrutura insondável da realidade, pelo arcabouço ou pelo significado do mundo e da vida é no mínimo desinteressante ou entediante.

É nesse contexto da servitude para com a Vontade que o intelecto humano não é livre enquanto estiver ativo somente no seu uso originário, uso posto à mostra e manifesto de acordo com a estrutura *a priori* do princípio de razão suficiente, onde a dimensão que resulta dessa estrutura do princípio é justamente o que Schopenhauer denomina de *principium individuationis*, ou seja, a sede da gênese do mundo como representação e o sustentáculo desse mundo. Devido a isso é que o que Schopenhauer propõe com o conhecimento estético é algo inteiramente diferente, a saber, o completo abandono por parte do intelecto de seu próprio *modus operandi* originário.

Isso acontece, num primeiro momento, através do direcionamento da consciência para aquilo que é *desinteressante* para a vontade individual – e aqui, por meio desse conceito, claramente a estética de Schopenhauer é partidária das investigações de Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar*. O mérito da estética enquanto forma de conhecimento consistirá, portanto, na possibilidade de apresentar para o sujeito cognoscente um conhecimento purificado das raízes do princípio de razão suficiente, princípio este que, como vimos, é o sustentáculo do mundo como representação e em última análise repousa em pressupostos subjetivos. O que Schopenhauer propõe com a estética é, então, um conhecimento *puramente objetivo* já nos seus pressupostos e nas suas raízes. Partiremos agora para a explanação das condições de possibilidade dessa forma de conhecimento, a começar pela exposição das Ideias e, em seguida, pela explanação da maneira como Schopenhauer concebe a dimensão da individuação.

5.2 A doutrina das Ideias

Na inteira exposição inicial de Schopenhauer da sua teoria do conhecimento, tanto em *A Quádrupla Raiz* quanto no primeiro livro de *O Mundo* vê-se, por um lado, a profunda influência da epistemologia kantiana enquanto horizonte conceitual, e, por outro o contraponto e a crítica incansáveis do filósofo para com aqueles conceitos e elementos com os quais ele não concordava na epistemologia do mentor.

Na estética, porém, o tom e o estilo com os quais Schopenhauer aborda os temas são inteiramente outros, e aqui pela primeira vez vê-se de modo resolutivo a aclamada influência do

pensamento platônico no nosso filósofo, então nesta secção nos ocuparemos bastante da exposição dos pontos centrais dessa influência. Já no primeiro capítulo de sua *Metafísica do Belo* (2001), Schopenhauer apresenta o plano da obra e deixa claro seu intento para com a estética enquanto forma de conhecimento:

Com um nome universalmente compreensível, metafísica do belo significa, propriamente dizendo, a doutrina da representação na medida em que esta não segue o princípio de razão, é independente dele, ou seja, a doutrina da apreensão das *Ideias*, que são justamente o objeto da arte.¹⁶⁹

Dessa maneira, um conhecimento que se dê como “apreensão das ideias” em essência deve ser inteiramente diferente do conhecimento *processual* e *paulatino* representado pelo intelecto em seu propósito original conforme os limites do princípio de razão suficiente – como expusemos na secção anterior deste mesmo capítulo.

Mas o que significa propriamente tal apreensão das ideias? Para responder a isso precisaremos explicar primeiramente a relação de Schopenhauer para com essa doutrina do pensamento de Platão. Da mesma maneira que o filósofo interpreta a filosofia kantiana de maneira a incorporar os principais avanços e achados desta à sua própria, algo semelhante ele empreende na identificação de sua estética com a doutrina das ideias de Platão e, mais que isso, interpreta Platão de uma maneira, por assim dizer, kantiana ao afirmar que “O essencial de suas cosmovisões é o mesmo, pois suas duas paradoxais e obscuras doutrinas principais coincidem no todo e são o melhor comentário uma da outra.”¹⁷⁰

No entanto, tal aproximação nas doutrinas dos dois grandes filósofos não é no todo injustificada, embora certamente seja problemática. Tanto em *O Mundo* quanto na *Metafísica do Belo* Schopenhauer defende seu posicionamento explanando sua interpretação sobre as ideias platônicas e a teoria kantiana do fenômeno e da coisa em si, e isto a fim de aproximar os dois filósofos com o objetivo de esclarecer o núcleo comum de suas filosofias. Nessa perspectiva e nesse intuito específico, Schopenhauer sintetiza as filosofias de seus mentores dizendo, em primeiro lugar, que

¹⁶⁹ (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23)

¹⁷⁰ (Ibid, p. 33)

o que Kant diz é, no essencial, o seguinte. ‘Tempo, espaço e causalidade não são determinações da coisa-em-si, mas pertencem apenas ao seu fenômeno, pois são meras formas de nosso conhecimento. Ora, como toda pluralidade, nascer e perecer só são possíveis por meio de tempo, espaço e causalidade, segue-se que estas formas cabem exclusivamente ao fenômeno, de modo algum à coisa-em-si. E, como o nosso conhecimento é condicionado por tais formas, a experiência inteira é apenas conhecimento do fenômeno, não dá coisa-em-si: por conseguinte, as leis do fenômeno não podem ser válidas para esta. O que foi dito se estende ao nosso próprio eu, e o conhecemos apenas como fenômeno, não segundo o que possa ser em si.’¹⁷¹

Em segundo lugar, ele diz sobre Platão, que

Platão, por sua vez, diz o seguinte. ‘As coisas deste mundo percebidas pelos nossos sentidos não têm nenhum ser verdadeiro. ELAS SEMPRE VÊM-A-SER, MAS NUNCA SÃO. Têm apenas um ser relativo. Em seu conjunto são apenas em e mediante sua relação recíproca. Pode-se, por conseguinte, igualmente denominar toda a sua existência de não-ser. Em consequência, também não são objeto de uma experiência propriamente dita, pois só há verdadeira experiência daquilo que é em e para si, sempre do mesmo modo. As coisas deste mundo, ao contrário, são meramente objeto de uma suposição despertada pela sensação. [...] Às Ideias não cabem NASCER NEM PERECER, pois são verdadeiramente, nunca vindo-a-ser nem sucumbindo como suas cópias que desvanecem (nessas duas determinações negativas, entretanto, está necessariamente contido como pressuposto que tempo, espaço e causalidade não têm significação alguma nem validade para as Ideias; estas não existem neles). Apenas delas, por conseguinte, há um conhecimento propriamente dito, pois o objeto de um verdadeiro conhecimento só pode ser o que sempre é, em qualquer consideração (logo, em si mesmo), não o que é, mas de novo também não é, dependendo de como se o vê.’¹⁷²

Agora bem, e no que diz respeito às considerações próprias de Schopenhauer sobre a inserção das Ideias na sua metafísica? Como o filósofo primeiramente as apresenta? Como era se esperar, não é fácil entender a concepção de Schopenhauer sobre Ideia; Devemos lembrar que é primeiramente ainda no contexto das forças naturais que o filósofo insere as Ideias como a serem precisamente essas forças, isto é, os graus fixos por meio dos quais a Vontade se manifesta no mundo como representação. Sobre essa identidade ele diz que:

[...] os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente,

¹⁷¹ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 237)

¹⁷² (Ibid., p 237, 238)

não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDEIAS DE PLATÃO. [...] Entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos.¹⁷³

É justamente aqui na teoria estética, como aponta John Atwell¹⁷⁴, que essas forças naturais enquanto Ideias serão passíveis de serem explanadas – visto que na perspectiva do conhecimento científico elas são meramente pressupostas e tomadas como qualidades ocultas. Mas é necessário dizer também que as Ideias não são apenas as forças naturais, elas são, em igual medida, também o “arquétipo perfeito das representações intuitivas”, então temos por essa via que Schopenhauer elabora duas concepções de Ideia. Há uma importante explanação no segundo volume de *O Mundo* sobre essa segunda concepção como a ser a “expressão completa da essência” de um objeto ou de uma intuição:

An *Idea* thus apprehended is, of course, not as yet the essence of the thing-in-itself, for the very reason that it has sprung from knowledge of mere relations. Nevertheless, as the result of the sum of all relations, it is the peculiar *character* of the thing, and thus the complete expression of the essence that exhibits itself to perception as object, apprehended not in relation to an individual will, but as it expresses itself spontaneously. [...] The *Idea* is the root point of all these relations, and thus the complete and perfect *phenomenon*, or, as I have expressed it in the text, the adequate objectivity of the will at this stage of its phenomenal appearance.¹⁷⁵

É, portanto, nesse contexto da sua interpretação peculiar da doutrina platônica das Ideias que Schopenhauer vai apresentar a estética como uma forma de conhecimento tanto dessas forças naturais, em si mesmas Ideias, quanto dessas Ideias também entendidas como a expressão perfeita de gêneros de fenômenos. Como citamos acima, quando o filósofo diz das Ideias que “apenas delas, por conseguinte, há um conhecimento propriamente dito”, já se tem um prenúncio

¹⁷³ (Ibid., p. 191)

¹⁷⁴ Cf. nota de número cento e sessenta e sete, acima.

¹⁷⁵ “Uma *Ideia* assim apreendida é, é claro, não ainda a essência da coisa-em-si, pela própria razão de que ela emergiu do conhecimento de meras relações. Não obstante, como o resultado da soma de todas as relações, ela é o *caráter* peculiar da coisa, e assim a completa expressão da essência que se exhibe na percepção como objeto, apreendida não em relação a uma vontade individual, mas como ela se expressa espontaneamente. [...] A idéia é o ponto nodal de todas essas relações, é o *fenômeno* completo e perfeito, ou, como eu expressei no texto, a objetividade adequada da vontade nesse estágio da sua aparência fenomênica.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 364)

de que a forma de conhecimento capaz de apreender essas Ideias será completamente diferente do conhecimento enquanto um produto do princípio de razão suficiente.

Tendo apresentado seu conceito de Ideia, Schopenhauer insiste em diferenciá-la do conceito de coisa em si, pois embora ele conceba as doutrinas dos dois mentores como essencialmente dizendo o mesmo no que concerne ao fato do intelecto ordinário – explorado na primeira consideração sobre a representação – não ser capaz de apreender a essência do mundo fenomênico, não ser capaz de desvelá-la e dissociá-la de seus elementos essencialmente subjetivos e materiais, ainda assim as filosofias de Platão e Kant não podem simplesmente ser identificadas. O núcleo de suas doutrinas, isto é, o conceito de coisa em si e a doutrina das ideias não é, em absoluto, idêntico ou facilmente passível de ser equiparado. E tampouco igualá-los do ponto de vista teórico é o objetivo de Schopenhauer. Sobre o estatuto no qual ele se propôs a inserir essas duas doutrinas lado-a-lado na sua própria metafísica, e especificando ainda mais seu conceito de Ideia, Schopenhauer diz que

Embora, de acordo com o exposto até aqui, Kant e Platão tenham uma concordância íntima tanto em suas cosmovisões quanto na identidade do fim a que aspiram, o que os incentivou e conduziu ao filosofar, a Ideia e a coisa-em-si não são absolutamente uma única e mesma coisa. Antes, a Ideia é para nós apenas a objetividade imediata e por isso adequada da coisa-em-si, esta sendo precisamente a VONTADE, na medida em que ainda não se objetivou, não se tornou representação. [...] A Idéia platônica, ao contrário, é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação e justamente por isso, e apenas por isso, diferente da coisa-em-si. A Idéia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou, antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito.¹⁷⁶

E complementa esse mesmo ponto no segundo volume, dizendo que:

[...] as I have said, the Ideas still do not reveal the being-in-itself of things, but only their objective character, and thus always only the phenomenon. [...] what the Platonic *Idea* is, considered as merely objective image, mere form, and thereby lifted out of time as well as out of all relations, is the *species* or kind taken empirically and in time; this, then, is

¹⁷⁶ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 241, 242).

the empirical correlative of the Idea. The Idea is really eternal, but the species is of endless duration [...].¹⁷⁷

Reforçamos aqui o que já dissemos na segunda parte deste escrito, ou seja, o fato de Schopenhauer essencialmente se manter kantiano. A partir desses dois trechos citados acima, vê-se claramente que a Vontade como coisa em si não é conhecida, e que tampouco esse foi o objetivo de Schopenhauer com a sua doutrina das Ideias e com a identidade dessa doutrina para com as previamente explanadas forças naturais.

O que aqui é pretendido como objetivo principal é tão-somente um aprofundamento essencial na teoria da representação, aprofundamento por meio do qual não a essência em si do mundo será conhecida, mas ao menos um conhecimento mais profundo do mundo como representação será possível, isto é, um conhecimento dos arquétipos fundamentais e imutáveis da representação (precisamente as Ideias), o que precisamente Schopenhauer está a denominar de “conhecimento puramente objetivo”, ou seja, conhecimento também do fenômeno, mas não na perspectiva relativa e empírica da efetividade. Nessa perspectiva, a estética é, conforme apresentamos no início dessa terceira parte, tão-somente a segunda consideração sobre a teoria da representação.

Vimos ainda que para Schopenhauer o conhecimento não é a dimensão na qual a essência do mundo se desvela¹⁷⁸, mas à parte esse fato, o objetivo do filósofo para com a doutrina estética foi o de levar o conhecimento até às suas últimas conseqüências, ou seja, purificá-lo o máximo possível de seu aspecto ordinário de instrumento da Vontade – aspecto este sintetizado tanto nos atributos característicos do princípio de razão suficiente, ou seja, nas suas raízes, quanto naquilo que é derivado desse princípio, a saber, a dimensão da individualidade, que consiste precisamente na identidade de um sujeito cognoscente para com o seu próprio corpo entendido como objeto entre objetos.

¹⁷⁷ “[...] Como eu disse, as Ideias ainda não revelam o ser-em-si das coisas, mas apenas seu caráter objetivo, e desse modo apenas sempre o fenômeno. [...] o que a *Ideia* platônica é, considerada como mera imagem objetiva, mera forma, e por essa via suspendida do tempo bem como de todas as meras relações, é a *espécie* ou gênero tomado empiricamente e no tempo; isso, então, é o correlato empírico da Ideia. A Ideia é realmente eterna, mas as espécies são de duração sem fim [...]. (SCHOPENHAUER, 1958, p. 364, 365)

¹⁷⁸ Cf. nota de número cento e treze, na segunda parte.

É devido à individualidade então, que todo o conhecimento que se tem sobre o mundo como representação é restrito e relativo, isto é, limitado ao aspecto transitório e particular das relações entre os objetos. E é devido a essa individualidade ¹⁷⁹ que, para Schopenhauer, o mundo como representação não é conhecido pelo sujeito cognoscente de maneira puramente objetiva, isto é, conhecido na perspectiva dos seus arquétipos imutáveis e eternos. Aqui na estética essa exigência se faz fundamental porque – sob a influência platônica – o único conhecimento que está a ser considerado como *conhecimento real* e puramente objetivo é aquele completamente excluído do âmbito do princípio de razão suficiente, isto é, o conhecimento das Ideias.

Nessa intenção de apresentar uma forma de conhecimento depurada desses elementos subjetivos arraigados no princípio de razão, Schopenhauer diz sobre as Ideias que somente elas são a objetividade “adequada” da Vontade, e somente elas estão excluídas desse complexo no qual os fenômenos são apresentados como relativos e transitórios.

[...] só a Ideia é a mais ADEQUADA OBJETIDADE possível da Vontade ou coisa-em-si; é a própria coisa-em-si, apenas sob a forma da representação: aí residindo o fundamento para a grande concordância entre Platão e Kant, embora, em sentido estrito e rigoroso, aquilo de que ambos falam não seja o mesmo. As coisas particulares, por seu turno, não são a objetividade adequada da Vontade, mas esta já foi turvada pelas formas cuja expressão comum é o princípio de razão, condição do conhecimento como este é possível ao indivíduo. ¹⁸⁰

O essencial neste ponto, no que concerne à doutrina das Ideias, é o fato de Schopenhauer apresentá-las como completamente alheias ao domínio do princípio de razão suficiente – que é precisamente o princípio que cria um nexo entre todas as nossas representações. Nessa perspectiva, as ideias não podem ser caracterizadas sob nenhum dos elementos concernentes a esse princípio (a não ser a raiz mais profunda do mesmo de acordo com Schopenhauer: o “ser objeto para um sujeito”, conforme citamos acima). Devido a isso John Atwell, por exemplo, pergunta-se pelo estatuto das Ideias na metafísica de Schopenhauer. São elas reais? Quais tipos de atributos devemos conferir a elas? Eis como ele se expressa.

¹⁷⁹ Nos deteremos especificamente nesse conceito de individualidade na seção 6.2 adiante.

¹⁸⁰ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242)

The first problem, or rather set of problems, with the Ideas concerns their ontological status. Are they real? Do they exist or have being? Do they make up a level of reality (existence, being) different from both will as thing in itself and individual, intuitive representations? Do Ideas have an unconditionad being, that it would they be or exist even if they were never objects of a knowing subject? ¹⁸¹

Essas são as primeiras considerações de Atwell sobre o estatuto propriamente dito das Ideias para Schopenhauer. Na verdade o filósofo jamais clarifica a sua concepção de Ideia para além do que já expusemos, ou seja, as Ideas são a “objetividade adequada da Vontade”, isto é, os marcos da entrada da Vontade no mundo como representação. No entanto, no próprio esquema ontológico que Schopenhauer estabelece, alguns desses problemas levantados por Atwell possuem respostas diretas. Deve-se ter em mente que as Ideias são também – como já foi exposto – as forças naturais presentes na natureza. Nessa perspectiva elas, de fato, existem, decerto são reais, o que não significa dizer que são apreensíveis ou tornadas inteligíveis pelo mero indivíduo cognoscente enquanto tal e pelo conhecimento desse indivíduo, pois como o próprio Schopenhauer reiteradamente expressa, elas estão fora do âmbito do princípio de razão suficiente.

Ademais, Schopenhauer é bastante claro quando diz – como já citamos acima – que elas são representações, mas representações evidentemente de outro nível, presentes noutra patamar, representações que não fazem parte do complexo plural e efetivo ordenado pelo princípio de razão. Representações *puras*, poder-se-ia dizer. O próprio Atwell é ciente disso, pois logo em seguida ele responde aos problemas postos – no contexto ainda da sua interpretação da doutrina das Ideias de Schopenhauer como a serem a completude do edifício metafísico – os elementos inseridos pelo filósofo em sua metafísica a fim de tornar inteligível o inexplicável cientificamente, isto é, as forças naturais:

But one thing is certain: Ideas are not real in the sense that intuitive (normal perceptual) representations, such as tables and chairs, are real. To begin with, Ideas are not *wirklich* or *wirkend*, that is, they are not themselves causally efficacious [...] for they are not subject to the principle of sufficient reason and are therefore “groundless”; they do not by themselves cause sensations in animal bodies and they do not causally interact among

¹⁸¹ “O primeiro problema, ou grupo de problemas com as Ideias concerne a seu estatuto ontológico. São elas reais? Elas existem ou têm ser? Elas constituem um nível de realidade (existência, ser) diferente de ambas a Vontade como coisa em si, e as representações intuitivas individuais? As Ideias possuem um ser incondicionado, isto é, elas seriam ou existiriam mesmo que jamais fossem objetos de um sujeito cognoscente?” (ATWELL, 1995, p. 133)

themselves; time, space, and causality may never be attributed to them; hence, in short, Ideas are not real in the sense of being actual (*wirklich*). They may be *real* (*Realität* may be ascribed to them), but unlike intuitive representations subject to the principle of sufficient reason they are not *actual* (*Wirklichkeit* may not be ascribed to them).¹⁸²

E no que concerne à relação das Ideias para com a Vontade como coisa em si, Atwell diz ainda que:

To summarize: Will as thing in itself is no object, no representation; it, as such, we cannot know. When it becomes only object (hence not temporal, spatial, and causal object), it is the Idea; that is to say, will as object alone is Idea, but then it is will as Idea and not simply will as thing in itself. When will is objectified (by the individual knowing subject) in time, space, and causality, it is multiplied into normal intuitive objects. Only in these two ways can be said that will exists as object. And for these reasons it cannot be correctly said that Schopenhauer's theory of reality contains three things, or three sorts of things. Everything is will, albeit in different ways.¹⁸³

Isso basta sobre a teoria das Ideias de Schopenhauer. Já expusemos aqui o intuito essencial do filósofo na elaboração da doutrina, que foi primeiramente apresentar uma perspectiva na qual os graus fixos de manifestação da Vontade (as forças naturais) possam ser feitos inteligíveis (visto que o conhecimento que segue o fio condutor do princípio de razão suficiente falha nessa tarefa). Como veremos nas seções referentes ao próximo capítulo, essa explanação das Ideias enquanto forças naturais vai se concretizar precisamente na proposta de uma forma de conhecimento que não seja relativa, um mero conhecimento sobre fenômenos

¹⁸² “Mas uma coisa é certa, as Ideias não são reais no sentido em que as representações (percepções normais) intuitivas, como mesas e cadeiras, são. Para começar, Ideias não são *wirklich* ou *wirkend*, isto é, elas mesmas não são causalmente eficazes [...], pois não são sujeitas ao princípio de razão suficiente e, portanto, são ‘sem fundamento’; elas por si mesmas não causam sensações em corpos animais e não interagem causalmente entre si; tempo, espaço, e causalidade não podem jamais ser atribuídos a elas; conseqüentemente, em suma, as Ideias não são reais no sentido de serem efetivas (*wirklich*). Elas podem ser *reais* (*Realität* pode ser atribuída a elas), mas diferentemente das representações intuitivas sujeitas ao princípio de razão suficiente elas não são *efetivas* (*Wirklichkeit* não pode ser atribuída a elas).” (Ibid., p. 133)

¹⁸³ “Em suma: Vontade como coisa em si não é objeto, não é representação; ela, enquanto tal, nós não podemos conhecer. Quando ela se torna apenas objeto (conseqüentemente não objeto temporal, espacial, e causal) ela é a Ideia; isto é, Vontade somente como objeto é Ideia, mas então ela é Vontade como Ideia, e não simplesmente Vontade como coisa em si. Quando a Vontade é objetificada (pelo sujeito cognoscente individual) no tempo, no espaço, e na causalidade ela é multiplicada em objetos intuitivos normais. Apenas nessas duas vias pode ser dito que a Vontade existe como objeto. E por essa razão não pode ser dito corretamente que a teoria da realidade de Schopenhauer contém três coisas, ou três tipos de coisas. Tudo é Vontade, embora em sentidos diferentes.” (Ibid., p. 136).

transitórios. No que concerne à elaboração desse conhecimento o cerne do problema é a concepção que Schopenhauer tem sobre a individualidade, isto é, a dimensão a qual o sujeito do conhecimento está restrito quando conhece o mundo pelo intermédio do corpo ¹⁸⁴ e do princípio de razão suficiente. Passaremos agora à investigação do referido núcleo da doutrina estética.

¹⁸⁴ O indivíduo é, por assim dizer, “o sujeito cognoscente corporificado” (sobre isso conferir nota de número cento e oito na secção 3.2 do capítulo terceiro). Apresentaremos logo em seguida a argumentação de Schopenhauer sobre isso.

Capítulo 6 – a experiência estética como forma de conhecimento

6.1 A correlação entre o sujeito e o objeto do conhecimento

Na perspectiva do conflito com a natureza essencialmente individualizante do princípio de razão suficiente, o que Schopenhauer propõe na sua segunda consideração sobre a representação é, antes de tudo, uma significativa alteração na maneira de se conceber o *objeto do conhecimento*, objeto este que, na primeira consideração e de acordo com o princípio de razão foi abordado como sendo uma *coisa* ou um *objeto particular* – o que, em verdade, é o mesmo que dizer que na perspectiva do conhecimento que se dá em conformidade com o referido princípio esse objeto era constituído pelo conjunto das coisas particulares, isto é, o conjunto dos fenômenos múltiplos e variados espalhados pelo complexo espaço-temporal no contexto da causalidade.

Na doutrina das ideias, no entanto, como já dissemos na secção anterior, tal objeto não será descartado – visto que ele é o próprio mundo (o mundo é o estofa da arte e da ciência¹⁸⁵). Todavia, do ponto de vista da estética será abordado numa consideração e numa perspectiva inteiramente outras, não mais como esse conjunto dos fenômenos individuais, mas como o *arquétipo*, o tipo fundamental dessas representações. Numa palavra: o objeto do conhecimento será agora entendido como Ideia. Tendo-se em mente que para Schopenhauer *sujeito* e *objeto* são correlatos, uma alteração na maneira de se conceber esse objeto implica necessariamente numa alteração também na maneira de conceber o *sujeito do conhecimento* ou o *sujeito cognoscente* – como veremos na próxima secção deste capítulo.

Mas antes de explanarmos essa alteração, precisaremos divergir um pouco a fim de explanar mais detidamente a maneira por meio da qual Schopenhauer apresenta sua concepção de sujeito cognoscente. Nessa perspectiva é importante recordar o que dissemos já na primeira parte deste trabalho (no capítulo sobre a teoria da percepção) sobre o fato de Schopenhauer não poder ser classificado como um idealista *stricto sensu*, isto é, um idealista à maneira de seus três contemporâneos e – como ele os considera – adversários. Referimo-nos a Fichte, Schelling, e

¹⁸⁵ Cf. citação de número cento e sessenta e cinco, acima.

Hegel. Qual a importância, então, de retornar ao contexto da argumentação do filósofo no que concerne à natureza do idealismo? Veremos isso a seguir.

O fato dele se opor tanto ao procedimento metodológico de um idealismo *clássico* quanto àquele do materialismo é imprescindível, na verdade, para a gênese da sua concepção sobre representação em geral. Concepção esta na qual ele toma como axioma ou ponto de partida não o *sujeito* ou o *objeto* (pontos de partida *grosso modo* contrapostos nas figuras do idealismo e do materialismo), mas parte de uma correlação entre ambos entendendo que eles são o sustentáculo do mundo como representação – são, de fato, “a raiz mais profunda da consciência cognoscente”. Então na perspectiva da representação – a única para Schopenhauer na qual os conceitos de objeto e de sujeito fazem sentido e podem ser empregados legitimamente – não há uma preponderância de um desses polos sobre o outro. Ao contrário, da sua correlação é que surge o mundo como representação.

Dessa maneira, temos no segundo volume de *O Mundo*, no capítulo onde Schopenhauer está a argumentar a favor da concepção de idealismo da qual ele se considera um descendente intelectual direto (o idealismo transcendental kantiano, que é justamente a forma de idealismo pressuposta na sua teoria da representação), um significativo aprofundamento tanto na concepção de objeto, quanto na de sujeito, mas, sobretudo no que concerne a esta segunda, que no primeiro volume foi explanda por Schopenhauer numa linguagem que deixou ambígua a noção de sujeito cognoscente ou sujeito do conhecimento como sendo sempre um *indivíduo* ou uma *pessoa*. Atento a essa ambigüidade, no segundo volume Schopenhauer vai estabelecer tanto o sujeito quanto o objeto como grandezas em si mesmas desconhecidas. A importância desse procedimento se verifica precisamente aqui na doutrina estética, onde se observa que o conceito de sujeito do conhecimento será em muito ampliado.

É possível interpretar que o indivíduo ou a pessoa não são o sujeito do conhecimento, mas tão-somente participam deste, o que nos leva a crer que Schopenhauer de alguma maneira concebe o sujeito do conhecimento como uma *dimensão*, ou uma instância da qual o indivíduo cognoscente meramente *participa*, mas não pode representar de maneira plena – embora seja difícil especificar se a natureza dessa dimensão é ontológica ou meramente hermenêutica. O fundamento dessa nossa interpretação é um diálogo enigmático apresentado pelo filósofo no

primeiro capítulo do segundo volume de *O Mundo*, onde ele o utiliza como ferramenta ilustrativa do mistério presente nas concepções de sujeito e matéria ¹⁸⁶.

Agora bem, novamente no contexto da realidade do mundo exterior é que Schopenhauer vai primeiramente sediar esse problema:

“[...] adherence to the *idealistic* point of view is a necessary counterpoise to the *materialistic*. Thus the controversy over the real and the ideal can also be regarded as one concerning the existence of *matter*. For it is ultimately the reality or ideality of matter which is the point in question. Is matter as such present merely in our representation, or is it also independent thereof? In the latter case, it would be the thing-in-itself. ¹⁸⁷

Com relação a essa questão Schopenhauer vai contrapor os filósofos idealistas aos materialistas, dizendo que estes consideram a matéria como uma coisa em si, ou seja, como independente da representação, enquanto aqueles a consideram como uma grandeza de existência vinculada ao mundo como representação. Essa discussão tem suas raízes no fato do filósofo

¹⁸⁶ A título de economia de espaço, recortamos os trechos que consideramos mais relevantes para o problema aqui em questão: “*O Sujeito*. – Eu sou, e além de mim não há nada. Pois o mundo é minha representação. *A Matéria*. – Tolice presunçosa! *Eu* sou, e além de mim não há nada. Pois o mundo é a minha forma fugidia. Tu és um mero resultado de uma parte dessa forma, e bastante accidental. *O Sujeito* – Que vaidade boba! Nem tu nem a tua forma existiriam sem mim; tu és condicionado por mim. *A Matéria*. – Felizmente a ousadia da tua asserção em breve será refutada de uma maneira real, e não por meras palavras. Mais alguns momentos e tu – efetivamente, não és mais; com toda tua vanglória e alarde afundaste no nada, flutuaste no passado como uma sombra, e sofreste o destino de cada uma das minhas formas fugidias. *O Sujeito*. – Esse tempo sem fim, do qual é a tua vanglória viver atravessando, é, como o espaço sem fim que tu preenches, presente meramente na minha representação; de fato, ele é a mera forma da minha representação que eu já carrego preparada em mim, e na qual tu te manifestas. [...] Mas a aniquilação com a qual tu me ameaças não me toca, do contrário tu também serias aniquilado. [...] ela concerne meramente ao indivíduo, que por um curto período é o meu portador e que, como tudo o mais, é minha representação. *A Matéria*. – Mesmo que eu te conceda isso, e vá ao limiar de considerar tua existência – que é inseparavelmente ligada a esses indivíduos efêmeros – como algo existindo por si mesmo, ela é, não obstante, dependente da minha. Pois tu és sujeito somente na medida em que tenhas um objeto; e esse objeto sou Eu. *Ambos*. – Então nós somos inseparavelmente conectados como partes necessárias de um todo, que nos inclui a ambos e só existe por meio de nós. Apenas um desentendimento pode nos estabelecer como inimigos em oposição um ao outro, e levar à falsa conclusão de que um contesta a existência do outro, com a qual sua própria existência permanece ou cai.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 17, 18)

¹⁸⁷ [...] adesão ao ponto de vista *idealista* é um contraponto necessário ao *materialista*. Assim, a controvérsia sobre o real e o ideal também pode ser considerada como concernente à existência da *matéria*. Pois em última instância é a realidade ou idealidade da matéria que é o ponto em questão. É a matéria enquanto tal presente meramente na nossa representação, ou ela é, também, independente desta? No último caso ela seria a coisa-em-si.” (Ibid., p. 12)

considerar – com Berkeley e com a doutrina dos Vedas e Puranas ¹⁸⁸ – existência e percepção como termos correlatos.

“[...] he who assumes a matter existing in itself must also consistently be a materialista, in other words, must make matter the principle of explanation of all things. On the other hand, he who denies it to be a thing-in-itself is *eo ipso* na idealista. [...] Therefore the complete antithesis is that of idealism and materialism, represented in its extremes by Berkeley and the French materialista (Holbach). ¹⁸⁹

Schopenhauer dá continuidade a essa distinção considerando-na, na verdade, antes de tudo uma distinção entre pontos de partida (ponto de partida subjetivo, e ponto de partida objetivo) para, enfim, chegar à distinção entre o sujeito e o objeto como polos correlatos no mundo como representação. Tenha-se em mente, no entanto, que o inteiro pano de fundo da discussão dele é a justificativa de sua teoria da representação (duplamente condicionada pelos pontos de partida subjetivo, e objetivo) como a ser metodologicamente superior à escolha de um ponto de partida em detrimento do outro – como, para Schopenhauer, boa parte dos filósofos que o antecederam fizeram.

In opposition to the *subjective* starting-point, namely ‘the world is my representation,’ there certainly is at the moment with equal justification the *objective* starting-point, namely ‘the world is matter,’ or ‘matter alone positively exists’ (as it alone is not liable to becoming and passing away), or ‘all that exists is matter’.¹⁹⁰

Dito isto, o filósofo explana ainda tanto o ponto de partida subjetivo como o objetivo a serem inadequados. Sobre o objetivo ele diz, num longo trecho que:

¹⁸⁸ Conferir citações de número vinte e cinco e vinte e seis.

¹⁸⁹ [...] aquele que considera uma matéria existindo em si mesma deve também consistentemente ser um materialista, noutras palavras, deve fazer a matéria o princípio da explanação de todas as coisas. Por outro lado, aquele que nega que ela seja a coisa-em-si é *eo ipso* um idealista. [...] Portanto a completa antítese é aquela entre o idealismo e o materialismo, representados em seus extremos por Berkeley e os materialistas franceses (Holbach).” (Ibid., p. 12)

¹⁹⁰ “Em oposição ao ponto de partida *subjetivo*, nomeadamente “o mundo é minha representação” há certamente no momento com igual justificação o ponto de partida *objetivo*, nomeadamente “o mundo é matéria”, ou “só a matéria positivamente existe” (pois só ela não é passível de surgir ou desaparecer), ou “tudo que existe é matéria.” (Ibid., p. 14)

[...] it would be possible to construct the world from matter and its properties, if these were correctly, completely, and exhaustively known (and many of them we still lack). For everything that has come into existence has become actual through *causes*, that were able to operate and come together only in consequence of the *fundamental forces of matter*. But these must be capable of complete demonstration at least *objectively*, even if we shall never get to know them *subjectively*. But such an explanation and construction of the world would always have as its foundation not only the assumption of an existence-in-itself of matter (whereas in truth such existence is conditioned by the subject), but it would also have to let all the *original properties* in this matter remain in force, and yet be absolutely inexplicable, that is, *qualitates occultaes*. [...] Consequently, such an explanation of the world would still be only relative and conditioned, really the work of a *physical Science* that at every step longed for a *metaphysics*.¹⁹¹

Complementa essa consideração ainda com a constatação de uma insuficiência semelhante em fundamentar uma filosofia meramente no ponto de partida subjetivo.

On the other hand, even the subjective starting-point and axiom “the world is my representation,” has something inadequate about it, firstly inasmuch as it is one-sided, for the world is much more besides this (namely thing-in-itself, will); in fact, being representation is to a certain extent accidental to it; secondly also inasmuch as it expresses merely the object’s being conditioned by the subject without at the same time stating that the subject as such is also conditioned by the object. For the proposition that “the subject would nevertheless be a knowing being, even if it had no object, in other words, no representation at all” is just as false as is the proposition of the crude understanding to the effect that “the world, the object, would still exist, even if there were no subject.” A consciousness without object is no consciousness at all.¹⁹²

¹⁹¹ “[...] seria possível construir o mundo partindo da matéria e das suas propriedades se essas fossem corretamente, completamente, e exaustivamente conhecidas (e muitas delas ainda nos escapam). Pois tudo que veio à existência se tornou efetivo por meio de *causas*, que foram capazes de operar e vir em conjunto apenas em consequência das *forças fundamentais da matéria*. Mas essas deveriam ser completamente demonstráveis ao menos *objetivamente*, mesmo que nós jamais venhamos a conhecê-las *subjetivamente*. Mas tal explanação e construção do mundo teriam sempre como sua fundação não apenas a assunção de uma existência-em-si da matéria (onde na verdade essa existência é condicionada pelo sujeito), mas teriam também de deixar todas as *propriedades originais* nessa matéria circunscritas à concepção de força, sendo ainda absolutamente inexplicáveis, isto é, sendo *qualitates occultaes*. [...] Consequentemente, tal explanação do mundo seria ainda apenas relativa e condicionada, de fato o trabalho de uma *ciência física* que a cada passo desejou uma *metafísica*.” (Ibid., p. 14)

¹⁹² “Por outro lado, até o axioma e o ponto de partida subjetivo “o mundo é minha representação” tem algo inadequado, primeiramente na medida em que é unilateral, pois o mundo é muito mais que isto (nomeadamente, coisa-em-si, vontade); de fato, ser representação é, num certo sentido, accidental para ele; em segundo lugar, é inadequado também na medida em que expressa meramente o ser-condicionado do objeto pelo sujeito sem, ao mesmo tempo, estabelecer que o sujeito enquanto tal também é condicionado pelo objeto. Pois a proposição de que “o sujeito seria ainda assim um ser cognoscente mesmo se ele não tivesse nenhum objeto, noutras palavras, nenhuma representação” é tão falsa quanto à proposição do entendimento grosseiro para o fato de que “o mundo, o objeto, ainda existiria mesmo se não tivesse nenhum sujeito.” Uma consciência sem objeto é consciência nenhuma.” (Ibid., p. 14, 15)

Enfim, sobre o caráter misterioso das dimensões ou instâncias as quais esses pontos de partida apontam, Schopenhauer diz que:

The world as representation, the objective world, has thus, so to speak, two poles, namely the knowing subject plain and simple without the forms of its knowing, and crude matter without form and quality. Both are absolutely unknowable; the subject, because it is that which knows; matter, because without form and quality it cannot be perceived. Yet both are the fundamental conditions of all empirical perception. [...] Everything else is involved in a constant arising and passing away, whereas these two constitute the static poles of the world as representation. [...] Both belong to the phenomenon, not to the thing-in-itself; but they are the framework of the phenomenon. Both are discovered only through abstraction; they are not given immediately, pure and by themselves.¹⁹³

Nessa perspectiva temos, então, que a conclusão do filósofo é – no que concerne a essa fundação de sua teoria geral da representação – a de que ambos, matéria e sujeito, constituem não a essência do mundo em si mesmo (esta sendo precisamente a Vontade), mas tão-somente seus dois polos fundamentais. Essa inteira consideração se faz imprescindível porque, como vimos acima, a alteração que Schopenhauer realizará tanto no sujeito cognoscente quanto no objeto do conhecimento tem como pressupostas essas duas dimensões.

O conhecimento estético terá, por um lado, do ponto de vista objetivo e como produto final objetos materiais – pois que outro tipo de produtos se poderiam esperar? No entanto, é devido precisamente à contraposição aqui em questão que os objetos do conhecimento estético não serão objetos materiais como outros quaisquer, isto é, objetos produzidos na perspectiva do conhecimento que segue o fio condutor do princípio de razão suficiente. A correlação essencial nessa atividade cognoscitiva é precisamente a mudança essencial na natureza do indivíduo. Com o abandono dos pressupostos meramente individuais na experiência estética, o que resta é a pura atividade do sujeito cognoscente enquanto tal, isto é, a pura atividade de uma dimensão

¹⁹³ “O mundo como representação, o mundo objetivo tem, então, por assim dizer, dois polos, nomeadamente o sujeito cognoscente plano e simples sem as formas de seu conhecimento, e matéria grosseira sem forma e qualidade. Ambos são absolutamente incognoscíveis; o sujeito, porque é aquilo que conhece; matéria, porque sem força e qualidade ela não pode ser percebida. Mas, ambos são as condições fundamentais de toda percepção empírica. [...] Tudo o mais está envolvido num constante surgimento e desaparecimento, enquanto esses dois constituem os polos estáticos do mundo como representação. [...] Ambos pertencem ao fenômeno, não à coisa em si; mas eles são o arcabouço do fenômeno. Ambos são descobertos apenas por abstração; eles não são dados imediatamente, pura e por si mesmos.” (Ibid., p. 15)

misteriosa que culmina num objeto produzido de uma maneira absolutamente singular, não por um mero indivíduo, mas pelo alçar-se deste (desprendendo-se de seu caráter de indivíduo) à dimensão do puro sujeito do conhecimento. Partiremos agora à investigação da natureza desse indivíduo.

6.2 O *principium individuationis*: a dimensão da individualidade

É na sua estética onde notoriamente Schopenhauer dá mostras da forte influência que teve do pensamento de Platão. É na doutrina estética, portanto, onde definitivamente o mundo como representação será considerado, para o filósofo, a dimensão ilusória da aparência e da relatividade. Todavia, dissemos ainda na primeira parte desse trabalho (e complementamos na segunda parte, no capítulo referente à origem do conhecimento) que *conhecer* é essencialmente *representar*. Tendo essa identidade em mente, há de se conjecturar que se – para Schopenhauer – o inteiro mundo como representação é tão-somente uma ilusão, uma aparência; se este mundo é propriamente dizendo meramente o *mundo das sombras*, então equivaleria a dizer que todo o nosso conhecimento é meramente relativo. Tal não é o caso, no entanto.

É precisamente a fim de retirar o conhecimento do plano da relatividade que Schopenhauer vai conceber uma transformação ou transição nos dois polos essenciais tanto ao mundo como representação quanto ao conhecimento: o sujeito e o objeto. Em que consiste essa transformação, no entanto? Consiste, em última análise, na suspensão daquilo que o filósofo denominará de *principium individuationis* enquanto dimensão da individualidade, ou, de maneira conceitualmente mais acurada, na suspensão do inteiro *princípio de razão suficiente*, que, em verdade, é a forma originária do intelecto humano, ou seja, a raiz do mundo como representação. Como já dissemos reiteradamente, o objetivo do filósofo foi o de explorar o conhecimento (que, propriamente dizendo, é a própria representação) até seus últimos limites, o que implicará em suspender suas raízes fundamentais, expressas justamente no princípio de razão suficiente presente na mente de todos os indivíduos cognoscentes, princípio que justamente por isso é a expressão fundamental da individualidade.

Porém, o que constitui essa dimensão da individualidade? Numa palavra: tempo, espaço, e causalidade, ou seja, precisamente as raízes mais fundamentais do princípio de razão. Sobre o emprego da expressão *principium individuationis* como a ser precisamente a expressão desse complexo espaço-temporal, Schopenhauer diz:

[...] servindo-me da antiga escolástica, denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre. Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem. Logo, tempo e espaço são o *principium individuationis*, objeto de tantas sutilidades e conflitos entre os escolásticos, compilados por Suarez (*Disp. 5, sect. 3*).¹⁹⁴

Teremos, então, quatro aspectos simultâneos a se efetivarem na transformação que será explanada pelo filósofo: 1) a suspensão do *principium individuationis* que, em última instância, não é mais que a expressão lingüística escolhida por Schopenhauer para representar o “princípio de razão suficiente de ser”, ou seja, a comunhão do espaço e do tempo, por meio da qual os objetos se apresentam respectivamente como coexistentes e sucessivos; 2) a suspensão da causalidade (“princípio de razão suficiente de devir”), que é o princípio no qual o próprio conceito de empiria é arraigado – por onde teremos que o conhecimento derivado dessa transformação de maneira alguma se relacionará com a causalidade, isto é, não será um conhecimento empírico ou “processual”; 3) a suspensão da própria vontade humana (“lei da motivação”) por meio do conceito de “desinteresse” – suspensão responsável como veremos, por desvincular completamente o conhecimento humano de seu caráter servil para com a Vontade; e 4) a suspensão do “princípio de razão suficiente de conhecer”, ou, dito com outras palavras, a suspensão da própria Razão no que Schopenhauer vai denominar de “perder-se na intuição”, ou seja, a forma de conhecimento aqui em questão não será de maneira alguma racional, será, ao contrário intuitiva.¹⁹⁵

Esse quádruplo aspecto da transformação na estrutura do indivíduo cognoscente é, na verdade, tão-somente nossa escolha metodológica para se explanar a suspensão do princípio de

¹⁹⁴ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 171)

¹⁹⁵ Sobre cada uma dessas raízes do princípio de razão suficiente, conferir o capítulo dois da primeira parte deste trabalho, dedicado precisamente à explanação das especificidades de cada uma delas.

razão suficiente de maneira mais adequada. Visto que esse princípio é definido pelo próprio Schopenhauer como a ser constituído por uma *quádrupla raiz*, então julgamos pertinente explicar a sua suspensão também de maneira quádrupla.

À parte nossas considerações metodológicas, o que Schopenhauer propõe, em síntese, é o inteiro abandono do princípio de razão e de qualquer forma de conhecimento que lhe corresponda ou que seja arraigada nele – conforme o seguinte trecho evidencia.

Visto que, como indivíduos, não temos nenhum outro conhecimento senão o submetido ao princípio de razão, forma que, entretanto, exclui o conhecimento das Ideias, então é certo: quando é possível nos elevarmos do conhecimento das coisas particulares para o conhecimento das Ideias, isso só pode ocorrer por meio de uma mudança prévia no sujeito (correspondente e análoga àquela grande mudança na natureza inteira do objeto) em virtude da qual o sujeito, na medida em que conhece a Ideia, não é mais indivíduo.
¹⁹⁶

Essa é a primeira enunciação que Schopenhauer faz dessa transformação que se configura primeiramente ao indivíduo cognoscente, mas que, não obstante, culminará também na transformação dos objetos considerados por esse agora “indivíduo transformado”.

Mas, para adentrarmos nos “momentos metodológicos” dessa exposição, primeiramente consideremos o que aludimos acima, isto é, o complexo espaço-temporal como forma geral das representações. Devemos antes de tudo lembrar que, da mesma maneira que para Kant tal complexo não estava sendo considerado como aquilo que poderia ser em si mesmo, mas tão-somente na perspectiva de constituir as condições para o conhecimento humano em geral. Para Schopenhauer o espaço e o tempo são também precisamente o que eram para o mentor, ou seja, intuições puras *a priori* – o que no vocabulário schopenhauriano se traduz como “formas da representação” (embora Schopenhauer sedie essas intuições não na faculdade a qual elas correspondiam para Kant: a faculdade sensível).

Dessa maneira, temos do espaço e do tempo tão-somente uma representação que – como vimos na parte referente à gênese das representações intuitivas – é projetada pelo entendimento a fim de constituir um complexo onde a origem das afecções provindas da sensibilidade possam ser

¹⁹⁶ (Ibid., p. 243)

situadas e percebidas inteligivelmente, isto é, possam ser percebidas como exteriores ao organismo. O que se tem a partir daí é que o espaço e o tempo conforme representados por um indivíduo cognoscente (e todas as representações e atributos do mundo que dependam deles) são relativos. Do mesmo modo um conhecimento arraigado nessas formas será também relativo, isto é, mutável ou transitório. Em função da supracitada comunhão entre espaço e tempo, definida por Schopenhauer precisamente como *principium individuationis*, o que existirá a partir dessa relação ou desse princípio é aquela dimensão que o filósofo denominará de “pluralidade”: “Sabemos que a PLURALIDADE em geral é necessariamente condicionada por tempo e espaço e só é pensável nestes, os quais, nesse sentido, denominamos *principium individuationis*.”¹⁹⁷

Voltemos, no entanto, à maneira por meio da qual Schopenhauer define essa transformação na natureza do indivíduo cognoscente e do objeto do conhecimento. Na continuação da elucidação desse aspecto essencial da doutrina estética ele diz que:

A transição possível – embora, como dito, só como exceção – do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Ideias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação.¹⁹⁸

A partir daí temos que, primeiramente, essa transição ou transformação se situa no contexto da negação do caráter originariamente servil do conhecimento humano para com a Vontade; temos também, que Schopenhauer a apresenta como uma *exceção*, ou seja, tal transição de maneira alguma será algo comum ou casual (onde o filósofo já dá mostras de que isso não será possível para qualquer indivíduo – ao menos não no que concerne à produção de conhecimento, como veremos na próxima secção).

Agora bem, a que se deve essencialmente essa servitude para com a Vontade? Deve-se precisamente ao fato da inteira concepção de “sujeito cognoscente” (essa dimensão misteriosa) ser, no homem, originariamente vinculada à noção de indivíduo. Daí que tanto o *principium*

¹⁹⁷ (Ibid., p. 188)

¹⁹⁸ (Ibid., p. 245)

individuationis quanto aquilo que dele deriva, a saber, a pluralidade dos objetos no mundo como representação serão os elementos constitutivos da individualidade como dimensão fundamental de um indivíduo cognoscente. O sujeito cognoscente, enquanto considerar os objetos na perspectiva do encadeamento que lhes é próprio jamais aparece despido dessa individualidade, logo, jamais é separado definitivamente da natureza originariamente servil para com a Vontade.

Devido a isso, todos os atributos que derivam dessa individualidade, bem como o inteiro conhecimento arraigado no princípio de razão suficiente têm fundação em parte subjetiva, por parte da individualidade, a qual aquele “sujeito cognoscente” está necessariamente atado nos indivíduos; e em parte relativa devido ao fato do objeto do conhecimento que se apresenta a esse indivíduo ser um objeto transitório, a saber, o conjunto das múltiplas representações que constituem o caráter eternamente mutável da realidade fenomênica fundada na concepção do complexo espaço-temporal e no princípio de causalidade.

A raiz mais profunda dessa relatividade se dá precisamente nisso que aqui Schopenhauer apresenta como “servilismo para com a Vontade”, ou seja, o fato de essencialmente o conhecimento de um indivíduo – bem como todo o aparato que lhe corresponde, a saber, o surgimento do cérebro e de um intelecto como a expressão da atividade desse órgão – ter sua razão de ser, como expusemos no capítulo apropriado sobre a gênese do conhecimento, em *mediar* as relações do organismo para com o mundo externo. É nesse propósito original de mediar essas relações entre “mundo” e “sujeito” que o conhecimento circunscrito a essa perspectiva é, para Schopenhauer, essencialmente subjetivo e relativo – embora não obstante possa ter “pretensão” à universalidade. Retomando essa discussão, Schopenhauer diz:

A partir do livro precedente pode-se lembrar que o conhecimento em geral pertence ele mesmo à objetivação da Vontade em seu grau mais elevado, e que a sensibilidade, os nervos e o cérebro são, tanto quanto as outras partes do ser orgânico, expressões da Vontade nesse grau de sua objetividade. Por conseguinte, as representações que por eles surgem também estão destinadas ao serviço da Vontade como um meio para alcançamento dos seus agora complexos fins e conservação de um ser com múltiplas necessidades. Portanto, originariamente e conforme sua natureza, o conhecimento está por inteiro a serviço da Vontade.¹⁹⁹

¹⁹⁹ (Ibid., p. 243, 244)

O objeto no qual tanto essa servitude para com a Vontade quanto a dimensão da própria individualidade congregam é precisamente o corpo (e pode-se até mesmo dizer que servitude para com a Vontade e individualidade são o mesmo para Schopenhauer). Na continuidade do argumento o filósofo retorna ao conceito de “interesse” como fundamento, chave essencial para que a forma de conhecimento que aqui está sendo proposta se liberte desse servilismo originário.

[...] o indivíduo acha o seu corpo como um objeto entre objetos, com os quais mantém as mesmas e variadas relações e referências segundo o princípio de razão, cuja consideração, portanto, sempre conduz novamente, por um caminho mais curto ou mais longo, ao seu corpo, por consequência à sua vontade. Visto que é o princípio de razão que põe os objetos nessa relação com o corpo, portanto com a sua vontade, o conhecimento que serve a esta também estará exclusivamente empenhado em conhecer as relações dos objetos postas pelo referido princípio, logo, seguindo suas variadas situações no espaço, no tempo e na causalidade. Pois somente mediante estes o objeto é INTERESSANTE para o indivíduo, isto é, possui uma relação com a Vontade. Por isso o conhecimento que serve à Vontade nada mais conhece dos objetos senão suas relações, conhece-os apenas na medida em que existem neste tempo, neste lugar, sob estas circunstâncias, a partir destas causas, sob estes efeitos, numa palavra, como coisas particulares.²⁰⁰

Portanto, enquanto o indivíduo cognoscente considerar os objetos do conhecimento somente enquanto objetos do interesse de sua vontade individual (isto é, considera-los conforme a lei de motivação, à qual nos referimos no início dessa secção), o conhecimento provindo daí será sempre, em última instância, arraigado em pressupostos subjetivos e particulares.

Ademais, não obstante a forma *sistemática* e a metodologia que semelhante conhecimento possa ter (sendo essa forma e as variadas vias metodológicas os atributos que propriamente garantem a supracitada “pretensão à universalidade e à objetividade”) seus objetos e suas descobertas serão transitórios e relativos, ou, no mínimo insatisfatoriamente explanados na perspectiva que aqui Schopenhauer está a considerar como objetiva. Objetividade é, então, a inteira independência do conhecimento para com o caráter que, em última análise, originariamente lhe é peculiar: a vinculação à individualidade e o serviço à Vontade mediante o princípio de razão suficiente.

²⁰⁰ (Ibid., p. 244)

Dáí que, o conhecimento arraigado nessa perspectiva de sujeição, ou seja, sobretudo o conhecimento científico mostrou-se (como explanamos nos capítulos específicos sobre a natureza original do conhecimento) ineficaz em apresentar sobre o mundo fenomênico um saber mais essencial, vale dizer, mostrou-se ineficaz em romper com os aspectos meramente aparentes e relativos próprios ao mundo como representação. Visto que Schopenhauer diz que todas as ciências têm como fundamento alguma raiz do princípio de razão suficiente²⁰¹, não obstante a sua sistematicidade, o conhecimento científico se afigura para o filósofo como inessencial no que concerne a apresentar o arcabouço do mundo como representação, e inessencial em referência ao conceito de objetividade aqui em questão. Eis como ele se expressa:

Não devemos perder de vista que aquilo que as ciências consideram nas coisas não passa, no essencial, do aqui mencionado, ou seja: relações, indicações de tempo e espaço, causas das mudanças naturais, comparação de figuras, motivos dos acontecimentos: portanto puras e simples relações. A diferença entre as ciências e o conhecimento comum reside meramente na forma daquelas, no seu caráter sistemático, na facilitação do conhecimento pela apreensão do particular no universal por via da subordinação a conceitos, e a por aí alcançada completude do conhecer.²⁰²

E diz ainda, numa mostra da clara influência do platonismo aqui pretendido como objetividade essencial:

Toda relação tem ela mesma apenas uma existência relativa. Por exemplo, todo ser no tempo é também um não-ser, pois o tempo é simplesmente aquilo mediante o que podem caber às mesmas coisas determinações contrárias. Eis porque cada fenômeno no tempo também não é, pois o que separa o seu começo do seu fim é meramente tempo, algo essencialmente desvanecedor, algo que não perdura, relativo, aqui denominado duração. O tempo, entretanto, é a forma mais universal de todos os objetos do conhecer a serviço da Vontade: o tipo arquetípico de todas as demais formas desse conhecer.²⁰³

Por meio dessa crítica de Schopenhauer ao caráter essencial do conhecimento científico (devemos até mesmo dizer: a crítica ao fato das ciências se darem como “processuais”),

²⁰¹ “Qualquer ciência parte sempre de dois dados básicos: um deles, sem exceção, é o princípio de razão numa de suas figuras, como órgão; outro é o objeto específico de cada uma delas, como problema.” (Ibid., p. 73)

²⁰² (Ibid., p. 244)

²⁰³ (Ibid., p. 244, 245)

chegamos aos dois outros pontos que enumeramos acima na nossa metodologia proposta (a suspensão da razão e do princípio da causalidade), pontos que o filósofo vai considerar como essenciais à transição ou transformação aqui em questão: o abandono da dimensão da “efetividade”, isto é, da consideração das representações mediante o nexos causal que as liga umas às outras. A transição consiste, então, no abandono da dimensão empírica, que tem como fundamento ou raiz precisamente o princípio de causalidade. Para Schopenhauer, o conhecimento arraigado em semelhante dimensão efetiva ou empírica, está longe de ser o conhecimento “mais objetivo possível” sobre o mundo. Eis como ele define esse momento:

Quando, elevados pela força do espírito, abandonamos o modo comum de consideração das coisas, cessando de seguir apenas suas relações mútuas conforme o princípio de razão, cujo fim último é sempre a relação com a própria vontade; logo, quando não mais consideramos o Onde, o Quando, o Porquê e o Para Quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu QUÊ; noutros termos, quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais ocupam a consciência mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nesta, a consciência inteira sendo preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de se apresentar, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, uma construção ou outra coisa qualquer; quando, conforme uma significativa expressão alemã, a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto – então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva.²⁰⁴

Dito isto, vê-se que antes de qualquer outra coisa é imprescindível que se compreenda o sentido de objetividade que aqui está em questão, um sentido que nada tem a ver com os conceitos de experiência ou causalidade (conceitos que comumente são associados à concepção de objetividade). O tipo de conhecimento anunciado aqui na doutrina estética será apresentado como uma experiência não no sentido literal, isto é, na perspectiva do princípio de razão suficiente – sentido este que é aquele no qual o conceito de experiência é interpretado como a consciência da conexão de um evento ligado a outros no espaço e no tempo por meio da causalidade. Com efeito, o princípio de causalidade é o que faz com que todas as nossas representações se apresentem como um conjunto, conjunto no qual todas elas influem umas nas outras, isto é, são efetivas.

²⁰⁴ (Ibid., p. 246)

A experiência estética, ao contrário, é apresentada como uma “experiência subjetiva” ou, mais propriamente como Schopenhauer a denominará, uma experiência puramente intuitiva que nada tem a ver com cadeias de relação e comparação entre representações (cadeias por meio das quais essas representações se sucedem, se determinam, se conectam umas às outras como causas e efeitos sem fim). Apresenta-se, na verdade, como uma experiência que se dá de maneira inteiramente singular na consciência de um indivíduo cognoscente. Consiste precisamente no ato de “perder-se” na contemplação de um único objeto, ou seja, é a experiência da imersão num objeto ou numa representação intuitiva particular. A essa experiência Schopenhauer dá o nome de *contemplação* ou *fruição estética*, e é por meio dela que a poderosa transformação simultânea no sujeito e no objeto do conhecimento se dá. Vejamos como o filósofo inicialmente a descreve:

Quando, por assim dizer, o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito de sua relação com a Vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a IDEIA, a forma eterna, a objetividade imediata da Vontade neste grau. Justamente por aí, ao mesmo tempo, aquele que concebe na intuição não é mais indivíduo, visto que o indivíduo se perdeu nessa intuição, e sim o atemporal PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO destituído de Vontade e sofrimento. [...] Em tal contemplação, de um só golpe a coisa particular se torna a IDEIA de sua espécie, e o indivíduo que intui se torna PURO SUJEITO DO CONHECER.²⁰⁵

A fim de clarificar ainda mais a concepção dessa experiência, Schopenhauer a confronta novamente com a concepção do conhecimento comum, radicado no indivíduo e na sua relação fundamental para com a Vontade. O trecho seguinte, quando Schopenhauer diz que “um tal fenômeno da Vontade está submetido ao princípio de razão em todas as suas figuras” é salutar também, na verdade, para justificar nossa escolha metodológica em ter explanado – à maneira da quádrupla exposição das raízes do princípio de razão suficiente – a transformação do sujeito e do objeto que lhe corresponde em quatro aspectos diferentes, embora essa suspensão seja uma e de um só golpe silencie no indivíduo seu princípio de razão.

O indivíduo enquanto tal conhece apenas coisas isoladas; o puro sujeito do conhecer conhece apenas Ideias. Pois o indivíduo é o sujeito do conhecer na sua referência a um fenômeno particular e determinado da Vontade (grifo nosso: o corpo), a esta servil. Um

²⁰⁵ (Ibid., p. 246, 247)

tal fenômeno isolado da Vontade está submetido ao princípio de razão em todas as suas figuras, e todo conhecimento relacionado ao fenômeno também segue, por sua vez, o princípio de razão. [...] O indivíduo que conhece, enquanto tal, e a coisa particular por ele conhecida sempre estão em algum lugar, num dado momento, e são elos na cadeia de causas e efeitos. Ao contrário, o puro sujeito do conhecimento e seu correlato, a Ideia, estão excluídos de todas aquelas formas do princípio de razão. O tempo, o lugar, o indivíduo que conhece e o indivíduo que é conhecido não têm nenhuma significação para o referido puro sujeito. Tão-somente quando, de acordo com a maneira descrita, o indivíduo que conhece se eleva a puro sujeito do conhecer e precisamente por aí o objeto considerado se eleva a Ideia é que o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO aparece pura e inteiramente, ocorrendo a objetivação perfeita da Vontade, uma vez que só a Ideia é a sua OBJETIDADE ADEQUADA.²⁰⁶

Apresentada essa transformação, tem-se que o conhecimento que resulta dela é, enfim, o conhecimento puramente objetivo – precisamente isso que Schopenhauer denomina de “objetivação perfeita da Vontade”.

Todavia, como dissemos anteriormente nesta secção ²⁰⁷, Schopenhauer deixa claro que esse evento não é algo ordinário nem muito menos cotidiano. Essa experiência se dá como uma exceção, pois, devido ao caráter originário do conhecimento para com aquilo do qual ele é um mero fenômeno, isto é, para com a Vontade, no indivíduo cognoscente ao qual o sujeito do conhecimento está necessariamente vinculado tal evento de “libertação” só pode se dar como uma experiência que foge à regra. A regra é – como reiteradamente expusemos – a servitude para com os desígnios da Vontade. É o conhecimento “interessado e necessariamente vinculado a fins e a relações particulares nas representações”. Passaremos agora à investigação desse evento raro.

6.3 O puro sujeito do conhecimento: o gênio e a fruição estética

O raro evento da supressão dos desígnios originários da Vontade num indivíduo cognoscente não poderia se dar freqüentemente, nem tampouco é um evento que se afigura como um acontecimento comum para todos. O que se deve ter em mente é que o conhecimento que aqui Schopenhauer está a anunciar como sendo o produto de uma experiência de comunhão, com

²⁰⁶ (Ibid., p. 247)

²⁰⁷ Cf. citação de número cento e noventa e oito, acima.

efeito, o produto de uma experiência que se assemelha a uma simbiose entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido, não é de maneira alguma apreensível facilmente. Trata-se aqui da explanação da arte como uma forma de conhecimento – e certamente essa concepção de arte não é nem comum, nem evidente por si mesma, e nem aceita por todos aqueles que já se debruçaram a pensar sobre a natureza própria do conhecimento humano ou da atividade artística.

No intuito de explicar essa concepção de arte, devemos primeiro elencar os principais elementos aqui em questão, tais quais Schopenhauer os apresenta na exposição da sua doutrina: 1) a disposição ou capacidade genial; 2) o indivíduo genial em específico; e 3) a fruição²⁰⁸ ou a contemplação estética. A distinção desses três aspectos é importante para se que se compreenda um traço fundamental na estética schopenhauriana: o fato da capacidade genial ser comum a todos os homens, ao mesmo tempo em que apenas no indivíduo genial esta adquire uma magnitude estrondosa – onde será observado que somente o gênio é capaz de *criar* arte, ou seja, efetivamente realizar a estética como forma de conhecimento. Inicialmente, a fim de distinguir a concepção do conhecimento aqui em questão daquela das ciências, Schopenhauer diz:

[...] qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, não submetido a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido com igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as IDEIAS, que são a objetividade imediata e adequada da coisa-em-si, a Vontade? – Resposta: é a ARTE, a obra do gênio. Ela repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo, que, conforme o estofa em que é repetido, expõe-se como arte plástica, poesia, ou música. Sua origem é o conhecimento das Ideias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento. – A ciência segue a torrente infinda e incessante das diversas formas de fundamento a consequência: de cada fim alcançado é novamente atirada mais adiante, nunca alcançando um fim final, ou uma satisfação completa, tão pouco quanto, correndo, pode-se alcançar o ponto onde as nuvens tocam a linha do horizonte.²⁰⁹

Schopenhauer é, na verdade, bastante famoso pela sua tendência a elaborar essas ricas imagens como analogias para explicar um conceito ou uma relação. O conhecimento científico, nessa perspectiva, está como que sempre correndo ao encalço de seu objeto, perseguição que nunca tem um fim, ou seja, efetivamente o objetivo da ciência é sem fim e ela jamais pára de investigar seus objetos. Novamente na perspectiva da objetividade que aqui está em questão –

²⁰⁸ Sobre a nossa opção por utilizar o termo fruição, conferir nota de rodapé de número cento e cinquenta e quatro.

²⁰⁹ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 253)

uma espécie de objetividade plena, platônica e imutável – Schopenhauer encontra na arte o protótipo perfeito correspondente a esse tipo de conhecimento.

A arte, ao contrário, encontra em toda parte o seu fim. Pois o objeto de sua contemplação ela o retira da torrente do curso do mundo e o isola diante de si. E este particular, que na torrente fugidia do mundo era uma parte ínfima a desaparecer, torna-se um representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do muito²¹⁰ infinito. A arte se detém nesse particular. A roda do tempo pára. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Ideia, é objeto da arte. – Podemos, por conseguinte, definir a arte COMO O MODO DE CONSIDERAÇÃO DAS COISAS INDEPENDENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO, oposto justamente à consideração que o segue, que é o caminho da experiência e da ciência.²¹¹

Agora bem, já temos, em verdade, tudo isso como estabelecido. Mas de que maneira esse conhecimento ou essa experiência singular se dá? Quais são seus pressupostos, com efeito, quais as condições que lhes são necessárias para o seu aparecimento, vale dizer, para a elevação de um indivíduo ao estado onde essa concepção se realize? Na secção anterior dissemos que é por meio de uma espécie de “contemplação” que o conhecimento da arte vai se dar. Sobre esse conceito Schopenhauer diz que “– Apenas pela pura contemplação [...] a dissolver-nos completamente no objeto é que as Ideias são apreendidas. A essência do GÊNIO consiste justamente na capacidade preponderante para tal contemplação.”²¹²

Tendo isso em vista, precisaremos especificar a natureza dessa capacidade que, de certa maneira, reside em todos os homens, sendo o gênio apenas o indivíduo onde essa capacidade é preponderante. Todos são capazes de – em determinados momentos especiais e bastante incomuns – esquecerem-se de si mesmos e, por assim dizer “se perderem” numa contemplação por via da qual lhes é aberta uma visão de mundo e uma experiência intuitiva que em muito extravasa os limites da mera racionalidade instrumental arraigada no princípio de razão

²¹⁰ Esse trecho da tradução de Jair Barboza nos pareceu complicar a compreensão, então optamos por apresentar aqui em nota de rodapé a tradução de E.F.J. Payne para o inglês, que nos pareceu mais apropriada: “This particular thing, which in that stream was an infinitesimal part, becomes for art a representative of the whole, an equivalente of the infinitely many in space and time.” – “Essa coisa particular, que naquela torrente era uma parte infinitesimal, torna-se para a arte um representante do todo, um equivalente dos infinitamente muitos no espaço e no tempo.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 185)

²¹¹ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 253, 254)

²¹² (Ibid. p. 254)

suficiente. Schopenhauer considera essa capacidade em dois momentos cruciais, primeiramente ele diz dela que:

Ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a GENIALIDADE nada é senão a OBJETIVIDADE mais perfeita, ou seja a orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade. Por consequência a genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas a serviço da Vontade – ou seja, de seu interesse, querer e fins –, fazendo assim a personalidade ausentar-se completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho cósmico. Tudo isso não por um instante, mas de maneira duradoura e com tanta clareza de consciência quanto for preciso para reproduzir o que foi apreendido numa arte planejada e, como diz Goethe, “fixar em pensamentos duradouros o que aparece oscilante no fenômeno”.²¹³

E em segundo lugar que essa capacidade está presente em todos os homens:

[...] essa capacidade tem de residir em todos os homens, em graus menores e variados, do contrário seriam tão incapazes de fruir as obras de arte quanto o são de produzi-las. Noutros termos, não teriam absolutamente nenhuma receptividade para o belo e o sublime, sim, tais palavras não teriam sentido algum para eles. Se, portanto, não há homens absolutamente incapazes de satisfação estética, temos de admitir que em todos existe aquela faculdade de conceber nas coisas as suas Ideias, e, em tal conhecimento, despir-se por um momento da sua personalidade. O gênio possui tão-somente um grau mais elevado e uma duração mais prolongada daquele modo de conhecimento, o que lhe permite conservar a clareza de consciência exigida para reproduzir numa obra intencional o assim conhecido, reprodução esta que é a obra de arte. Por tal obra o gênio comunica aos outros a Ideia apreendida, a qual, portanto, permanece imutável, a mesma.²¹⁴

O atributo essencial na contemplação ou na fruição estética é precisamente esse “esquecimento da pessoa ou da personalidade”, que se dá precisamente pelo mergulho – ou pelo ato do indivíduo “perder-se” – na intuição. O gênio se eleva por sobre sua individualidade, por assim dizer de maneira “completa”. “Esquece-se” de si mesmo numa intensidade e numa duração suficientes para produzir obras de arte como objetos de conhecimento, isto é, para retratar na

²¹³ (Ibid., p. 254)

²¹⁴ (Ibid., p. 264, 265)

dimensão da efetividade aquilo que fora produzido numa espécie de arrebatamento intuitivo, uma experiência intuitiva na qual ele entrou no “estado” do conhecimento e saiu. Salutar aqui é o fato de Schopenhauer deixar claro que nesse momento o indivíduo não é mais indivíduo, a pessoa não é mais pessoa, de onde depreendemos que a subjetividade mesmo se sublima nesse referido “puro sujeito do conhecimento”. Nessa perspectiva, mais uma vez, o conhecimento que é comunicado por via das atemporais obras de arte não é processual nem paulatino, não se dá aos poucos e não tem progressões ou níveis. Comunica-se por inteiro por meio de um arrebatamento da personalidade do indivíduo em questão.

E por que o gênio é, na verdade, superior aos demais indivíduos nesse “esquecimento de si”? Curioso é o fato de Schopenhauer explicar essa especificidade do gênio numa perspectiva fisiológica, tanto aqui no primeiro volume de *O Mundo*, quanto num capítulo do segundo volume onde ele está a considerar o intelecto objetivamente, isto é, do ponto de vista dos seus fundamentos fisiológicos. Em ambos os volumes o filósofo atribui ao gênio uma espécie de “potência excedente do intelecto”, onde o conhecimento nesse indivíduo singular ultrapassa a medida necessária para satisfazer os fins originários da Vontade que nele se manifestou. Eis como Schopenhauer descreve o caráter dos indivíduos geniais em relação a essa excessividade intelectual.

É como se, para que o gênio aparecesse num indivíduo, tivesse de caber a este uma medida da faculdade de conhecimento que em muito ultrapassa aquela exigida para o serviço de uma vontade individual. Tal excedente de conhecimento livre torna-se agora sujeito do conhecimento, purificado de Vontade, espelho claro da essência do mundo. – Daí se explica a vivacidade, que beira à inquietude, em indivíduos geniais, na medida em que o presente quase nunca lhes basta, já que não preenche sua consciência. Daí resulta aquela tendência ao desassossego, aquela procura incansável por novos objetos dignos de consideração, o anseio quase nunca satisfeito por seres que lhe sejam semelhantes e que os ombreie e com os quais possa se comunicar.²¹⁵

Certamente considerar o gênio nessa perspectiva levanta o pertinente questionamento sobre a legitimidade desse procedimento, ao se ter em mente, é claro, que o que está em questão na proposta da estética como uma experiência de conhecimento é precisamente o abandono de todos os atributos individuais, a começar pelos objetos ou pelos fenômenos que meramente

²¹⁵ (Ibid., p. 254, 255)

interessem à vontade, onde se observa uma relação direta com o corpo. Tal questionamento é, em verdade, rapidamente superado ao se ter em mente que o corpo e a dimensão que lhe corresponde, ou seja, a individualidade, não facilmente superados – e talvez jamais o sejam de maneira definitiva. O que está em questão na experiência artística – tanto no que concerne à contemplação como no que diz respeito à criação propriamente dita – é uma “suspensão momentânea” da dimensão da individualidade, e não a superação definitiva do corpo, por meio da qual nós nos alçaríamos à uma dimensão inconcebível de supra-humanidade. Ser homem é, ainda, ser um animal dotado de um corpo, e por isso Schopenhauer não se constringe em arraigar a genialidade em atributos fisiológicos excepcionais, e assim ele dá continuidade à discussão sobre a natureza fisiológica do gênio. Eis como o filósofo a apresenta esses atributos no segundo volume, e já dá início a discussão sobre o temperamento dos indivíduos geniais:

Genius is conditioned by a passionate temperament, and a phlegmatic genius is inconceivable. It seems that an exceedingly vehement and hence strongly desiring will must exist, if nature is to provide an abnormally heightened intellect as appropriate to it, whilst the merely physical account of this points to the greater energy with which the arteries of the head move the brain and increase its turgescence. But the quantity, quality and form of the brain itself are of course the other and incomparably rarer condition of genius. [...] genius proper is only for theoretical achievements, for which it can choose and bide its time. This time will be precisely when the will is entirely at rest, and no wave disturbs the clear mirror of the world-view. Genius [...] is unqualified and unserviceable for practical life, and is therefore often unlucky and unhappy.²¹⁶

É difícil, na verdade, abstrairmos desse caráter fisiológico da genialidade, até porque na doutrina estética o gênio é um fenômeno da Vontade absolutamente peculiar e raro. Não tivesse a genialidade algum elemento inteiramente aleatório como essa fisiologia privilegiada que, de eras em eras, manifesta-se de maneira tremendamente potencializada em alguns poucos indivíduos, haveria uma profusão imensa de gênios “que aprenderam o caminho”, e tal não é o caso. O gênio

²¹⁶ “O gênio é condicionado por um temperamento passional, e um gênio fleumático é inconcebível. Parece que uma vontade extremamente veemente e, conseqüentemente, de desejos fortes deve existir se a natureza é para prover como apropriado a ela um intelecto anormalmente elevado, enquanto a consideração meramente física disso aponta para a grande energia com a qual as artérias da cabeça movem o cérebro e aumentam sua turgescência. Mas a quantidade, a qualidade, e a forma do próprio cérebro são, é claro, a outra condição incomparavelmente rara da genialidade. [...] o gênio propriamente é apenas para conquistas teóricas, para as quais ele pode escolher e esperar seu tempo. Esse tempo será precisamente quando a vontade está inteiramente em descanso, e nenhuma onda perturba o claro espelho da vista-do-mundo. O gênio [...] é desqualificado e inútil para a vida prática, e é, portanto, freqüentemente desprovido de sorte e infeliz.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 282, 283)

é, para Schopenhauer, o agente comunicador daquilo que realmente é efetivo e importante no gênero humano. Suas obras – precisamente por terem como objeto as Ideias e serem arraigadas na supracitada “orientação objetiva” do espírito, e não na particularidade dos fenômenos singulares – perduram por séculos, são estudadas e apreciadas a fim de que o conhecimento contido nelas seja comunicado para todos. Nessa perspectiva, é na contraposição com os demais indivíduos que Schopenhauer freqüentemente opta por apresentar os atributos característicos da genialidade:

O homem comum, esse produto de fábrica da natureza, que ela produz aos milhares todos os dias, é, como dito, completamente incapaz de deter-se numa consideração plenamente desinteressada, a qual constitui a contemplação propriamente dita. Ele só pode direcionar a sua atenção para as coisas na medida em que estas possuem alguma relação, por mais indireta que seja, com a sua vontade. [...] não permanece por muito tempo na simples intuição, por conseguinte não prende o seu olhar por muito tempo ao objeto mas, em tudo que se oferece a ele, procura rapidamente o conceito sob o qual possa subsumi-lo – como o preguiçoso busca uma cadeira – e depois nada mais o interessa. Eis porque ele tão rapidamente se satisfaz com tudo, com obras de arte, com belos objetos naturais e com a consideração propriamente significativa, em toda parte, da vida em suas cenas. Ele não se detém. Procura tão-somente o seu caminho na vida, ou ao menos aquilo que poderia se tornar o seu caminho, portanto notícias topográficas no sentido mais amplo do termo.²¹⁷

Já na descrição sobre a natureza e temperamento do homem genial, temos uma evidência daquilo que dissemos acima, sobre o fato de que essa experiência – da qual resulta a produção de uma obra de arte como conhecimento – ser um momento de libertação, e não propriamente dizendo um abandono definitivo da dimensão da individualidade.²¹⁸ Eis o que Schopenhauer diz sobre isso.

O homem genial, ao contrário, cuja faculdade de conhecimento, pelo seu excedente, furta-se por instantes ao serviço da vontade, detém-se na consideração da vida mesma e em cada coisa à sua frente esforça-se por apreender a sua Ideia, não as suas relações com

²¹⁷ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 256, 257)

²¹⁸ Na filosofia de Schopenhauer esse “abandono” tem, na verdade, um papel central na doutrina da salvação. Schopenhauer tem a arrogância de dizer que não há um problema sequer que a sua filosofia não tenha resolvido. Nós preferimos interpretar isso como o fato de não haver um problema filosófico sequer que ela não tenha adereçado. No entanto, não exploraremos aqui esse abandono ou suspensão definitiva da dimensão da individualidade, pois essa é uma consideração que concerne à Ética do filósofo, e tem seu ápice na inteira comunicação sobre o caráter do Santo e da Mística como o silêncio da racionalidade.

as outras coisas. [...] Para o homem comum, a faculdade de conhecimento é a lanterna com a qual ilumina o seu caminho, para o homem genial é sol com o qual ilumina o mundo. [...] Em conformidade com tudo isso, a “expressão genial” de uma cabeça consiste numa visível e decisiva preponderância do conhecer sobre a Vontade; por conseguinte, também um conhecer destituído de toda relação com o querer, noutros termos, um CONHECER PURO se expressa ali. Nas cabeças ordinárias, ao contrário, predomina a expressão do querer, e se vê que o conhecimento só entrou ali em atividade devido ao seu impulso, portanto, orientado meramente por motivos.²¹⁹

Isso basta sobre a diferença entre o gênio e os demais indivíduos. Precisaremos agora especificar quais os pressupostos da elevação de um indivíduo a esse “puro sujeito do conhecimento”. Aludimos na secção que abre este capítulo ao fato de na metafísica de Schopenhauer o “sujeito cognoscente” enquanto tal não ser adequadamente entendido na perspectiva de um sujeito enquanto “pessoa”, ou como sendo a mera “faculdade do conhecimento” de um indivíduo. De certa maneira – embora dentro de alguns limites – esse sujeito deve ser concebido como uma instância (embora não possamos especificar de que natureza precisa essa instância é – e nem Schopenhauer se deteve nisso), e não há lugar onde isso se torne mais evidente que na estética do filósofo. Schopenhauer insere essa discussão primeiramente no contexto do desinteresse como atributo fundamental à experiência estética – como já viemos expondo.

Todo QUERER nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são. Ademais, a nossa cobiça dura muito, as nossas exigências não conhecem limites; a satisfação, ao contrário, é breve e módica. Mesmo a satisfação final é apenas aparente: o desejo satisfeito logo dá lugar a um novo: aquele é um erro conhecido, este um erro ainda desconhecido. Objeto algum alcançado pelo querer pode fornecer uma satisfação duradoura, sem fim, mas ela se assemelha sempre apenas a uma esmola atirada ao mendigo, que torna sua vida menos miserável hoje, para prolongar seu tormento amanhã.²²⁰

Logo em seguida, e mais precisamente detido no problema referente à dicotomia entre sujeito do querer e sujeito do conhecer, Schopenhauer diz:

²¹⁹ (Ibid., p. 257)

²²⁰ (Ibid., p. 266)

[...] pelo tempo em que o querer preenche a nossa consciência, pelo tempo em que estamos entregues ao ímpeto dos desejos com suas contínuas esperanças e temores, por conseguinte, pelo tempo em que somos o sujeito do querer, jamais obtemos felicidade duradoura ou paz. [...] Quando, entretanto, uma ocasião externa ou uma disposição interna nos arranca subitamente da torrente sem fim do querer, libertando o conhecimento do serviço escravo da Vontade, e a atenção não é mais direcionada aos motivos do querer, mas, ao contrário, à apreensão das coisas livres de sua relação com a Vontade, portanto sem interesse, sem subjetividade, considerando-as de maneira puramente objetiva, estando nós inteiramente entregues a elas, na medida em que são simples representações, não motivos; - então aquela paz, sempre procurada antes pelo caminho do querer, e sempre fugidia, entra em cena de uma só vez por si mesma e tudo está bem conosco. É o estado destituído de dor que Epicuro louvava como o bem supremo e como o estado dos deuses.²²¹

O filósofo conclui essa secção dizendo que esse “estado” é o que é pressuposto quando se fala de conhecimento da Ideia, e é precisamente essa concepção de estado do puro conhecer – estado destituído de Vontade e de querer – que nos autorizou a interpretar o conhecimento como um estado no qual se entra e do qual se sai, e não como um processo dotado de etapas, de métodos e de níveis ou gradações.

Semelhante estado é exatamente aquele descrito anteriormente como exigido para o conhecimento da Ideia, como pura contemplação, absorver-se na intuição, perder-se no objeto, esquecimento de toda individualidade, supressão do modo de conhecimento que segue o princípio de razão e apreende apenas relações, pelo que simultânea e inseparavelmente a coisa isolada intuída se eleva à Ideia de sua espécie, e o indivíduo que conhece a puro sujeito do conhecer isento de Vontade, ambos, enquanto tais, não mais se encontrando na torrente do tempo e de todas as outras relações. É indiferente se se vê o pôr-do-sol de uma prisão ou um palácio.²²²

Embora essa experiência profundamente intuitiva seja apresentada por Schopenhauer como uma forma de conhecimento superior, essa forma não será o conhecimento da essência da Vontade ou do mundo em si mesmo – como já dissemos no momento em que estávamos diferenciando a coisa em si da Vontade, na secção referente às Ideias. O conhecimento aqui em questão – justamente por Schopenhauer considerar a exigência de um “conhecimento das coisas em si” um contra-senso – será tão-somente conhecimento da estrutura mais básica da representação, do seu, por assim dizer, arcabouço inteiramente destacado do mundo empírico da

²²¹ (Ibid., p. 266, 267)

²²² (Ibid., p. 267)

efetividade – daí o fato do filósofo dizer que a única raiz do princípio de razão suficiente que se mantém ainda no conhecimento das Ideias é aquela mais fundamental, isto é, “o ser objeto para um sujeito”. Nessa perspectiva, seguramente é possível dizer que o conhecimento é essencialmente algo de objetivo, é a objetificação do mundo, e nem mesmo o puro conhecimento aqui em questão vai se furtar desse caráter originário.

Resta tratarmos da natureza da obra de arte propriamente dita, ou seja, dos produtos derivados dessa entrada do indivíduo “despido de si mesmo” naquilo que aqui queremos interpretar como o “estado do conhecimento puro”, pois é por meio dessas obras que o conhecimento das Ideias é comunicado, com efeito, é por meio delas que aquilo que foi apreendido de maneira objetivamente pura é concretizado num objeto. É devido à criação de obras de arte por meio do gênio, portanto, que a estética não se afigura somente como uma experiência intuitiva subjetiva, da qual resulta uma sensação libertadora e um estado abençoado para o indivíduo que dela desfruta, mas apresenta-se também como uma forma de conhecimento objetiva. Sobre a obra de arte Schopenhauer diz:

A obra de arte é simplesmente um meio de facilitação do conhecimento da Ideia, no qual respousa aquela satisfação. Que a Ideia se nos apresente mais facilmente a partir da obra de arte do que imediatamente a partir da natureza ou da efetividade, isso se deve ao fato de o artista, que conheceu só a Ideia e não mais a efetividade, também ter reproduzido puramente em sua obra a Ideia, separada da realidade efetiva com todas as suas contingências perturbadoras. O artista nos permite olhar para o mundo mediante os seus olhos. Que ele possua tais olhos a desvelar-lhe o essencial das coisas, independentemente de suas relações, eis aí precisamente o dom do gênio, o que lhe é inato. E, ademais, que ele esteja em condições de também nos emprestar esse dom, como se pusesse em nós os seus olhos, eis aí o adquirido, a técnica da arte.²²³

Por fim, é imprescindível aqui apontarmos para o fato de que Schopenhauer concebe como essencial para a comunicação do conhecimento por via da arte não apenas a criação desta por meio do gênio, mas de igual maneira o outro lado, o outro pressuposto por assim dizer é a afinação do contemplador para com o objeto, a obra de arte a ser contemplada. O que está em questão aqui é uma comunicação, e não uma mera transmissão de conhecimento por meio da qual a obra de arte diretamente passaria a mensagem para qualquer um que a contemplasse. Há um

²²³ **O Mundo**, p. 265.

capítulo no segundo volume de *O Mundo* onde Schopenhauer apresenta um esclarecimento muito relevante no que concerne a essa simbiose, a essa espécie de harmonia inefável de sentimentos entre criador e espectador.

Accordingly, every work of art endeavours to show us life and thing as they are in reality; but these cannot be grasped directly by everyone through the mist of objective and subjective contingencies. Art takes away this mist. The works of poets, sculptors, and pictorial or graphic artists generally contain an acknowledged treasure of profound wisdom, just because the wisdom of the nature of things themselves speaks from them. They interpret the utterances of things merely by elucidation and purer repetition. Therefore everyone who reads the poem or contemplates the work of art must of course contribute from his own resources towards bringing that wisdom to light. Consequently, he grasps only so much of the work as his capacity and culture allow, just as every sailor in a deep sea lets down the sounding-lead as far as the length of its line will reach. Everyone has to stand before a picture as before a prince, waiting to see whether it will speak and what it will say to him; and, as with the prince, so he himself must not address it, for then he would hear only himself. It follows from all this that all wisdom is certainly contained in the works of the pictorial or graphic arts, yet only *virtualiter* or *implicite*. [...] the very best in art is too spiritual to be given directly to the senses; it must be born in the beholder's imagination, though it must be begotten by the work of art.²²⁴

Dizer mais sobre a natureza das obras de arte implicaria em adentrarmos as considerações particulares de Schopenhauer sobre os variados tipos de artes, o que, como já explanamos na introdução sobre essa terceira parte, não é nosso objetivo. É importante que digamos ainda, como conclusão a esta secção final do nosso trabalho, que propositalmente furtamo-nos aqui à discussão sobre a natureza dos conceitos de *belo* e de *sublime* de Schopenhauer. Tais conceitos são bastante ricos, mas a nosso ver a discussão sobre eles não é essencial para que se aprenda o

²²⁴ “Dessa maneira, cada obra de arte realmente esforça-se por nos mostrar a vida e as coisas como elas são na realidade; mas essas não podem ser apreendidas diretamente por qualquer um entre a névoa das contingências objetivas e subjetivas. A arte retira essa névoa. As obras de poetas, escultores, e artistas gráficos ou pictóricos geralmente contêm um reconhecido tesouro de profunda sabedoria, justamente porque a sabedoria da natureza das próprias coisas fala a partir deles. Eles interpretam as declarações das coisas meramente por elucidação e pura repetição. Portanto, cada um que lê o poema ou contempla a obra de arte deve, é claro, contribuir de seus próprios recursos para trazer aquela sabedoria à luz. Consequentemente, ele apreende da obra somente o quanto sua capacidade e sua cultura permitem, da mesma maneira que cada marinheiro num mar profundo deixa descer o chumbo-sonoro tanto quanto o comprimento de sua linha permitirá. Cada um deve estar diante de um quadro como diante de um príncipe, esperando para ver se ele vai falar e o que ele vai lhe dizer; e, da mesma maneira que com o príncipe, ele mesmo não deve dirigir-se ao príncipe, pois assim ele escutaria apenas a si próprio. Segue-se de tudo isso que toda a sabedoria está certamente contida nas obras das artes pictóricas ou gráficas, mas somente *virtualmente* ou *implicitamente*. [...] o melhor na arte é muito espiritual para ser dado diretamente para os sentidos; ele deve ser nascido na imaginação do contemplador, embora deva ser gerado pela obra de arte.” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 407, 408)

objeto que aqui na estética tivemos em consideração o tempo inteiro: por um lado, a doutrina das Ideias como aquilo que propriamente aprofunda o conhecimento que se tem do mundo como representação (visto que essas Ideias são, para Schopenhauer, o lastro propriamente dito, isto é, o arcabouço imutável dentro da torrente eternamente mutável da realidade empírica), e, por outro, o conhecimento que é correspondente a essa doutrina e que é efetivo na dávida de momentaneamente retirar o indivíduo cognoscente da perspectiva originária do conhecimento, o conhecimento estético propriamente dito.

Nossa intenção, em síntese e em poucas palavras, foi apresentar a individualidade como o grande obstáculo para a pureza do conhecimento aqui pretendida por Schopenhauer, por esse motivo damos-nos por satisfeitos com o tratamento que apresentamos sobre a estética do filósofo, e achamos por bem concluí-la sem a exposição dos conceitos de belo e de sublime e, da mesma maneira, sem a exposição específica sobre cada tipo de arte em particular, porque o essencial é precisamente esse embate travado por Schopenhauer com o conceito de individualidade, embate por meio do qual, como argumentamos, o platonismo definitivo do filósofo se faz evidente.

Na verdade, reservamos a grande consumação da filosofia schopenhauriana – onde o conceito de individualidade é completamente suprimido – para um trabalho muito mais extenso. É na sua Ética – considerada pelo filósofo como a parte mais importante de sua filosofia – onde ele dá os vários passos definitivos para negar em absoluto o mundo considerado como Vontade, portanto é na Ética onde Schopenhauer vai apresentar uma “solução” definitiva para o enigma do mundo, e é nessa doutrina onde o tão alardeado conceito de pessimismo do filósofo é também suprimido. Aqui na estética o que é anunciado é uma concepção inteiramente diferente de conhecimento, concepção esta que na Ética será aprofundada e extravasará a dimensão meramente cognoscitiva – dimensão que aqui constituiu precisamente o nosso objetivo principal neste trabalho.

CONCLUSÃO

Mais importante que adentrar em um recinto é saber qual pergunta levou o investigador a ele. A filosofia de Schopenhauer é – de acordo com as palavras do próprio filósofo – uma Tebas de cem portas. Antes de tudo é necessário decidir por qual porta se vai entrar. Decerto por cada uma delas é possível tecer sobre a filosofia schopenhauriana uma apreciação inicial e ter um ponto de contato diferente, a depender, é claro, daquilo que é tido como objeto de investigação, interesse primordial, ou pergunta fundamental.

Dificuldade inerente a qualquer tarefa interpretativa proposta sobre essa base, no entanto, é precisamente escolher por qual dessas portas adentrar a fim de abordar o pensamento do autor como constituindo um conjunto, e principalmente conseguir conferir uma interpretação e um significado singular a tal conjunto – que é apresentado pelo filósofo de maneira tão ampla e numa tão grande profusão de temas. Nosso trabalho teve a todo o momento o embate com esse difícil dilema. Podemos até mesmo dizer que essa tensão metodológica fez parte do tema fundamental do presente escrito, pois embora Schopenhauer explique o desdobramento de seu pensamento único na divisão geral de quatro partes na sua obra magna, cada conceito singular nessa obra deve ser pressuposto pela inteira organização dos demais, deve, na verdade, ser explanado a partir de todos os outros, ao mesmo tempo que a todos explica e fundamenta. Obviamente não explanamos todos os conceitos da filosofia schopenhauriana a fim de satisfazer a esse critério, mas certamente apresentamos uma visão de conjunto sobre o pensamento do filósofo.

Daí que fundamentalmente vemos a conclusão de um trabalho dissertativo como um dos poucos momentos nos quais é possível apresentar uma interpretação geral sobre os aspectos do pensamento do filósofo considerado, tendo em vista, é claro, os argumentos e as explicações presentes no texto que foi elaborado. Mas antes de apresentamos essa interpretação, passaremos em vista rapidamente nossa intenção na divisão deste trabalho em três partes. Em primeiro lugar, somos da opinião de que a fundamentação geral da Teoria da Representação de Schopenhauer pressupõe dois pilares que se entrelaçam: a relação do filósofo para com aquele que ele considerava seu mentor e seu antecessor mais próximo, a saber, Immanuel Kant, e a concepção de uma fisiologia como a base da qual se deve partir para se pensar tanto a representação quanto

o conhecimento. A primeira parte desse trabalho teve como objetivo dar conta, por um lado, da explanação dessa relação de Schopenhauer para com o pensamento kantiano e, por outro, mostrar que por meio dessa relação apropriativa o pensamento de Schopenhauer deságua em oceanos que não eram os de Kant.

Em segundo lugar, vemos Schopenhauer navegando absolutamente sozinho no oceano ao qual Kant o conduziu – embora este não tenha se dedicado a navegar nesse mar bravio: o oceano metafísico da Vontade. Tivemos na segunda parte do trabalho (que sem sombra de dúvidas foi a que mais nos gerou problemas) três objetivos centrais: 1) o objetivo propedêutico de sumarizar as relações de Schopenhauer para com Kant na concepção de uma investigação pelo conteúdo das representações intuitivas – investigação que decerto não interessava a Kant, mas que na teoria do conhecimento de Schopenhauer se afigura como essencial; 2) partindo dessa investigação, apresentamos o seu resultado: a concepção do conceito de Vontade e a extensão metafísica deste a fim de constituir-se como a interioridade de todos os fenômenos do mundo; e 3) tivemos o objetivo de explanar essa doutrina da Vontade como o solo sobre o qual Schopenhauer cultivava a sua concepção originária de conhecimento.

Em terceiro lugar, por conceber a Vontade como uma pulsão obscura e insondável, um esforço sem fim que move a tudo de dentro para fora numa espécie de momento a-racional eterno, sem-fundamento e sem propósito, é que Schopenhauer vai conceber o conhecimento como secundário, como mero fenômeno, com efeito, como manifestação ou forma que essa pulsão tomou, sobretudo no homem. Nessa perspectiva o conhecimento humano não é divino, não é estranho ao mundo nem tem origem transcendente, faz parte desse mundo como qualquer outra coisa – e ainda na mesma perspectiva na qual todas as outras coisas existem: faz parte do mundo como um acidente da Vontade. Na esteira da indagação do filósofo sobre se o conhecimento não é mais que isso – um mero desdobramento desse esforço primordial – elaboramos a terceira parte desse trabalho na precisa intenção de explanar a resposta afirmativa que ele dá a essa questão.

Nessa terceira parte tivemos uma diretriz principal: mostrar que na sua Doutrina Estética Schopenhauer apresenta a possibilidade de o conhecimento ser liberto de seu caráter originário de fenômeno da Vontade. Disso seguem-se dois objetivos: 1) mostrar que por meio dessa libertação, para o homem advém – entendido como indivíduo cognoscente – um grande bem estar e uma

aliviadora satisfação na elevação por sobre os sofrimentos essenciais da vida; e 2) mostrar que o fruto material que provém dessa forma de liberdade é a criação das obras de arte entendidas como a experiência de conhecimento capaz de apresentar o mundo como representação de maneira interamente objetiva.

Esse trabalho se consuma nessas três divisões. Mas e no que concerne ao objetivo principal, à apresentação do antagonismo presente no seio da Teoria da Representação de Schopenhauer – no conceito de conhecimento – objetivo do qual essas divisões são somente momentos? Como esse antagonismo deve ser interpretado? Nessa perspectiva a conclusão de nosso trabalho se afigura como *o fechar de uma porta e o abrir de outra* – acreditamos mesmo que essa metáfora é fecunda para se interpretar a natureza própria de qualquer investigação de cunho intelectual. Primeiramente, a fim de conferir significado ao “fechar da porta”, devemos dizer que a nosso ver o conhecimento para Schopenhauer é uma experiência eminentemente negativa, e tem de sê-la. Certamente não temos a crença de que em nosso trabalho a explanação que fizemos da natureza dupla desse conhecimento (originariamente apresentado por Schopenhauer como um instrumento quase sempre servil, arraigado em pressupostos e limitações fisiológicas, e por outro lado apresentado como intelecto depurado dessa originalidade, puro espelho do mundo fenomênico) esgote a natureza do conceito. Da mesma maneira sabemos que a apresentação de toda a teoria que subjaz a essas concepções de conhecimento – a teoria da Vontade – não foi também explorada de maneira exegeticamente exaustiva.

No entanto, temos a convicção de que os elementos que explanamos mediante as argumentações do filósofo e de alguns especialistas selecionados são suficientes para sustentar o duplo aspecto da nossa conclusão. Sim, o conhecimento é, antes de qualquer outra coisa, uma experiência eminentemente negativa. Na nossa interpretação isso se deve essencialmente ao fato de o conhecimento não pertencer à essência propriamente dita do conceito-chave da metafísica de Schopenhauer. O conhecimento é um acidente da Vontade, uma forma que esta toma ao entrar em cena no mundo dos animais, e forma essa que é consumada definitivamente no ápice desse mundo: no homem. Na inteira filosofia de Schopenhauer, Vontade e conhecimento são apresentados como domínios contrapostos, embora, em última instância, o filósofo concebe o conhecimento numa sujeição à Vontade. A contraposição se dá no momento em que a Vontade se

manifesta como homem, isto é, a partir do instante em que ela se manifesta num indivíduo humano que nasce.

Neste indivíduo o conhecimento é contrário à sua natureza mais fundamental, ou seja, é contrário à sua natureza volitiva. O pano de fundo dessa contradição é duplo: por um lado conhecer e ser em si mesmo, dirá Schopenhauer, são elementos contrários. Aqui nós interpretamos esse “ser em si mesmo” como uma designação existencial, que, por sua vez é pertinente somente à Vontade, pois só ela é em si mesma, só ela existe nessa perspectiva, e o inteiro mundo como representação é um “ser para outro”, uma aparência desse outro – justamente o que Schopenhauer denomina de visibilidade da Vontade. Por outro lado, o “conhecer” ou o conhecimento em sua totalidade é efetivo somente no plano da representação, e isto é o mesmo que dizer que não só o conhecimento é arraigado nesse plano que, como vimos, é interamente secundário para Schopenhauer, mas é também dizer que conhecer é essencialmente estar voltado para outra coisa. O conhecimento não possui uma “essência em si” porque a sua essência é voltar-se para aquilo que não é ele mesmo. Para esclarecer essa nossa interpretação basta apresentarmos uma analogia com um instrumento em geral – afinal, para Schopenhauer originariamente, como temos dito, é isso que o conhecimento é. Um instrumento não possui uma essência apartada da sua finalidade. Toda a sua essência está em ser útil no propósito para o qual ele surgiu.

No entanto, essa *inessencialidade* do conhecimento não o esgota ainda. Na metafísica de Schopenhauer se faz necessário que esse caráter originariamente instrumental do conhecimento seja negado. O filósofo não se satisfaz com um conhecimento enquanto mero instrumento, então a ausência de essência propriamente dita do conhecimento necessita de uma negação dela mesma. Daí que o que há de mais “essencial”, portanto, na inteira teoria do conhecimento do filósofo é que essa experiência seja negada. É mediante a negação da experiência cognoscente que se abre uma porta para outro conceito de conhecimento, inteiramente novo. Mas se o conhecimento é meramente o *espelho por meio do qual a Vontade vê a si mesma*, o que está sendo negado quando o indivíduo nega a sua experiência cognoscitiva cotidiana? – Aqui cabe essa pergunta –. Numa palavra: a Vontade está sendo negada, e mais ainda, ela está a negar a si mesma “por meio do indivíduo”. Eis, novamente, o caráter eminentemente negativo da concepção de conhecimento de Schopenhauer. Afinal, não esqueçamos que o filósofo não diz apenas que “o mundo é minha

representação”, ele diz com igual verdade e com uma gravidade muito maior: “o mundo é minha vontade”, onde interpretamos ainda uma terceira possibilidade mais fundamental: Eu sou a Vontade e o mundo. Quando eu nego a mim mesmo é o mundo inteiro que está sendo negado e aniquilado. Esse é o caráter negativo que atribuímos à concepção do conhecimento de Schopenhauer.

Mas e no que concerne ao “abrir da outra porta” como o segundo aspecto da nossa conclusão, ao qual nos referimos acima? Na nossa maneira de interpretar a filosofia de Schopenhauer, é por meio dessa negação primordial de tudo que concerne a este mundo aparente da Vontade que o filósofo abre o caminho para outra realidade. Vemos na metafísica schopenhauriana – sobretudo como essa se desdobra na doutrina estética – uma proposta bastante sensata da esvazição do indivíduo e de tudo o que é voltado a este. Não adentraremos nisso nos seus pormenores porque os fundamentos a essa concepção de esvazição não foram tratados neste trabalho, não tiveram aqui seu lugar. Esses fundamentos são, inclusive, não raro pouco considerados ou tratados como secundários no que concerne ao estudo da filosofia schopenhauriana, são tratados como corolários. Referemi-nos precisamente ao contato de Schopenhauer com as doutrinas budistas da negação da vontade e das formas mediante as quais esta se efetiva no indivíduo: o prazer e as demais formas de satisfação física. Se de fato há ou não na filosofia schopenhauriana um convite ao ascetismo ou ao enfraquecimento das forças vitais, tal não é nosso objeto agora.

O que diremos é, na verdade, o fato de com Schopenhauer interpretarmos o movimento da sua metafísica precisamente da mesma maneira que o movimento fundamental numa ópera genial, subdividida em atos. Não é casual o fato de Schopenhauer dividir sua obra magna em quatro livros onde o tema e o tom são completamente diferentes. Não é casual também a ordem dos livros e o encadeamento harmônico dos problemas neles tratados. É por meio da estrita observação de procedimentos racionais e lógicos – no primeiro livro – que o filósofo chega, nos momentos apropriados, ao ponto onde esses procedimentos mesmos são contraditórios e levam a absurdos – precisamente nesse ponto se inicia e se consuma a teoria da Vontade, no segundo livro. A fim de resolver essas contradições justamente numa perspectiva onde a *contradição* é mostrada como um mero elemento concernente ao princípio de razão suficiente, é que

Schopenhauer elabora uma doutrina estética independente das amarras e dos limiares desse princípio. A fim de, se possível, apresentar uma racionalidade depurada desses grilhões.

A filosofia de Schopenhauer é sim, contraditória de uma perspectiva argumentativa e lógica. Contraditória na perspectiva de uma racionalidade meramente inferencial ou dedutiva, e nós somos da interpretação de que ela tem de ser contraditória e de que isso não é casual e de maneira alguma enfraquece o pensamento do filósofo (como muitos especialistas limitadíssimos parecem acreditar), nem tampouco temos a crença ingênua de que um filósofo da estatura de Schopenhauer não era ciente das contradições lógicas presentes em vários momentos da sua teoria do conhecimento, da sua doutrina da Vontade, e da sua doutrina estética. A urgência de Schopenhauer para que nós nos entreguemos à *intuição* na experiência artística é um apelo para que abandonemos o conceito tradicional de razão – sim, muito útil em milhares de perspectivas, mas não na perspectiva estritamente filosófica, isto é, na perspectiva metafísica. O inteiro conceito de *intelecto* no ocidente é, na verdade – e sempre foi – “analítico”, e o produto que deriva dessa concepção de intelecto, isto é, o conhecimento, sempre foi entendido como um *processo*, e não como um *estado*. Argumentamos precisamente a favor da interpretação do conceito para Schopenhauer como a ser um estado no qual se entra e do qual se sai, onde vemos um progresso imenso dessa concepção diante do conceito tradicional de conhecimento processual e paulatino a predominar nas ciências e nas diversas atividades ordinárias da racionalidade humana.

Como conclusão a essa nossa dupla interpretação (como o fechar de uma porta e o abrir de outra), podemos dizer que Schopenhauer conduz a razão humana – passo-a-passo – a seu silêncio. A razão é levada a silenciar-se pelas constantes insuficiências resultantes de seu impulso originário em conferir um sentido ou um significado racional ao mundo e a todos os seus fenômenos – incluindo o homem. Ora, foi racionalmente que toda essa discussão foi elaborada; racionalmente chegou-se à constatação de que não é a razão a potência eficaz no deciframento do significado do mundo e do homem – talvez precisamente pelo fato de tanto o homem quanto o mundo não serem dotados de um propósito racional ou racionalizável; racionalmente se chegou, em última instância, à compreensão do mundo como sem-fundamento, isto é, sem significado, como a-razional e racional por outro lado (pois se o mundo fosse inteiramente a-razional a razão não faria sentido, e sim, ela faz, embora não faça sentido pleno). A nosso ver o que Schopenhauer tinha de maneira muito clara diante dos olhos não era a intenção de exterminar a razão humana,

mas sim a de promover a sua derrocada de uma pretensa hegemonia sobre as outras potências desse mesmo homem.

A arte, nessa perspectiva, tanto no seu aspecto, por assim dizer “mais objetivo”, no que concerne às obras de arte como veículos mais eficazes na comunicação da essência do mundo e do homem, quanto no aspecto “mais subjetivo”, ou seja, na sublime satisfação que confere àquele que por meio dela se retira momentaneamente “da arena de todos contra todos” é, decerto, superior à mera racionalidade lógica e científica que insiste em conhecer o mundo por meio de uma experiência arraigada no estudo sistemático de leis constantes, leis estas que não obstante sua constância são eternamente insondáveis, e inexauríveis racionalmente.

Até mesmo as ciências da probabilidade e do caos não passam de mais uma manifestação do impulso incansável do homem ocidental e europeu em entender a realidade por via de um conhecimento que insistentemente (e talvez equivocadamente) se arvora como a ser o ápice do espírito “humano”. “Quando nos aproximamos do objeto, ele se distancia de nós.” A prova incontestável disso é o fato das ciências apresentarem seu conhecimento em eterno movimento. São ciências mesmo se assim procedem? – Assim perguntaria Platão, e certamente assim perguntou Schopenhauer. Jamais deixaremos de estudar a natureza de uma pedra, e até hoje ainda não sabemos o que uma pedra é em si mesma. Os objetos da arte e – também se faz necessário dizer – da filosofia (que é a potência que mais se assemelha a ela), talvez não sejam os eternos pontos fixos do espírito humano na cultura de uma espécie, mas ao menos são muito duradouros, são as estrelas que brilham na mente e nos corações humanos desde muitos séculos, e brilharão ainda por muitos séculos vindouros.

REFERÊNCIAS

Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**, 1º tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

_____. **The World as Will and Representation**, 1º tomo. Trad. E. F. J. Payne. New York: Ed. Dover Publications, 1966

_____. **The World as Will and Representation**, 2º tomo. Trad. E. F. J. Payne. New York: Ed. Dover Publications, 1966.

_____. **On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason**. Trad. E. F. J. Payne. La Salle, Illinois: Ed. Open Court, 1997.

_____. **Manuscript Remains, Vol. 3, Berlin Manuscripts (1818 – 1830)**. Trad. E. F. J. Payne. Oxford/New York/Munich: Ed. Berg, 1989.

_____. **Manuscript Remains, Vol. 1, Early Manuscripts (1804 – 1818)**. Trad. E. F. J. Payne. Oxford/New York/Munich: Ed. Berg, 1989.

_____. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

Outras obras consultadas

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.** Trad. Carlos Másmela. Madrid: Ed. Alianza, 1989.

_____. **Prolegómenos a Toda Metafísica Futura.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. Edições 70, 2003.

ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism.** New Haven and London: Ed. Yale University Press, 1986.

BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e Problema da coisa em si no Idealismo Alemão.** Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2003.

ATWELL, John E. **Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will.** Berkeley/Los Angeles/ London: Ed. University of California Press, 1995.

_____. **Schopenhauer: The Human Character.** Philadelphia: Ed. Temple University Press, 1990.

YOUNG, Julian. **Schopenhauer.** New York: Ed. Routledge Philosophers, 2005.

_____. **Willing and Unwilling.** New York: Ed. Springer, 2010.

GARDINER, Patrick (Coord). **Nineteenth-Century Philosophy.** New York: Ed. The Free Press, 1969.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer.** Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

BARBOZA, Jair. **Infinitude Subjetiva e Estética: Natureza e Arte em Schelling e Schopenhauer.** São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

_____. **Schopenhauer. A decifração do enigma do mundo.** São Paulo: Ed. Moderna, 1997.

BRANDÃO, Eduardo. **A Concepção da Matéria na Obra de Schopenhauer.** São Paulo: Ed. Humanitas, 2008.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia.** Trad. Willian Lagos. São Paulo: Ed. Geração Editorial, 2011.

MAGEE, Bryan. **The Philosophy of Schopenhauer.** Oxford: Ed. Oxford University Press, 1983.

JANAWAY, Christopher. **Self and World in Schopenhauer's Philosophy.** Oxford: Ed. Oxford University Press, 1989.

HAMLIN, D. W. **Schopenhauer: Arguments of the Philosophers.** New York: Ed. Routledge Philosophers, 2008.

MANDELBAUM, Maurice H. **History, Man And Reason: A Study in 19th Century Thought.** Baltimore: Ed. The Johns Hopkins University Press, 1974.

FOX, Michael. **Schopenhauer: his philosophical achievement.** New York: Ed. Harvester Press, 1980.

GIL, Fernando (Coord). **Recepção da Crítica da Razão Pura:** Antologia de Escritos Sobre Kant (1786 – 1844). Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1992.